نصوص معاصرة

29
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثامنة، العدد التاسع والعشرون، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

ملف العدد

الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي /4/

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد التاسع والعشرون، السنة الثامنة،
شتاء ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

البطاقة وشروط النشر

◄ نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

◄ ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◄ يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

◄ تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◄ للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

◄ ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◄ يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب - خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: مكتبة أهل البيت، بغداد (الكاظمية)؛ مكتبة الزهراء، البصرة، سوق العشار؛ مكتبة الغدير، النجف، سوق الحويش.
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: مكتبة پارسا، قم، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العدد التاسع والعشرون، شتاء ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

❑ دراسات

❑ قراءات

التغيير المجتمعي: مراحله ومعالمه وأدبيّاته

مطالعةٌ في ضوء القرآن الكريم

ـ الحلقة الرابعة ـ

حيدر حبّ الله

٣ـ **مبدأ الوحدة والتعاضد:** فعندما تدخل حركة الدعوة والتغيير مرحلة القوّة المدنية تظهر الانقسامات الناتجة عن الإحساس بطمأنينة الأقلّية عند قوّتها النسبية على الأكثرية. إنّ الإحساس بالقوّة والمنعة، والخروج من مرحلة الضعف إلى مرحلة العزّة والكرامة، يمكن أن يدفع العاملين إلى الاشتغال بقضاياهم الداخلية، بعد شعورهم براحةٍ نسبيّة إزاء الخطر الخارجي. وهنا قد تبرز التمايزات بينهم في الطبائع والسليقة والمزاج وطريقة العمل، فيحدث الاختلاف بينهم. فإذا لم يكونوا ليستشعروا الخطر الخارجي ولم يديروا ويتفهّموا منطقية هذا الاختلاف، فسوف تحدث تيّارات متعارضة فيما بينها. وهنا يشتدّ التأكيد على منطق الوحدة والتعاضد، قال تعالى: **﴿وَأَطِيعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾** (الأنفال: ٤٦). فقد يختلفون، حتّى في أسلوب مواجهة الكفر والطغيان، ولا ينبغي لهذا الاختلاف أن يفضي إلى عكس المطلوب، وهو الضعف أمام الكفر والطغيان، وأمام حركة الجهل والخرافة، وأمام منطق الاستغلال والتسلُّط أيضاً.

إنّ الوحدة هذه المرّة هي وحدة المجاهدين الذين يجاهدون العدوّ الخارجي، أو أولئك الذين يجاهدون الرجعيّة والتخلُّف والاستبداد في الأمّة. إنّ خروجهم أفراداً وجماعات ممزّقة يمكنه أن يضيّع قوّتهم، ويُذهب هيبتهم، أمام الخطر الخارجي والداخلي. وقد بتنا نرى أنّ حركة الوعي صار حالها كهذه الحال. فكلٌّ واحدٍ يعمل لحساب الشخصي، أو لحساب جماعةٍ معيّنة داخل الإطار الكبير. وهذا ما أضعف

هذه الحركة، وأوقع ألوان التحاسد حتّى داخل رجالاتها ورموزها.

إنّني أدعو إلى يقظةٍ أخلاقيّة داخل حركة الوعي، تزيد من الضخّ الروحي لصالح نجاح المنجزات المتوقَّعة، وكلّما ابتعدنا عن هذا الزخم الإيماني والأخلاقي والروحي صارت هناك إمكانية لتفريغ الحركة التوعوية من أهدافها السامية؛ كي لا نكون أمام أُحُد جديدة، تتساقط فيها منجزات بدرٍ أمام المصالح الشخصيّة والفئويّة للمجاهدين أنفسهم.

٤. **الصبر وحساب المعادلات الإلهيّة:** عندما تخرج حركة الوعي والتغيير من مكّيتها، لتعلن المواجهة، وتدافع بقوّة عن قناعاتها، فمن الطبيعي أن يقوم الآخرون بردّ فعل أشدّ شراسة ممّا كانوا يفعلون؛ ظنّاً منهم أنّ إعلان هذه الحركة عن نفسها، وانطلاقها في عنفوانها، سوف يوفّر الظروف للقضاء نهائيّاً عليها وهي في مهدها. هنا من الطبيعي أن يكون المؤمنون قلّةً نسبيّة. وهنا تقع معركة بدر. هنا تبدأ طبول الحرب تُعلَن من كلّ مكان، ويشهد الواقع مزيجاً من بدرٍ والأحزاب.. تهويلٌ، وتسقيط، وهجوم من جميع الجهات، وتآمر بين المتناقضات ضدّ حركة الإيمان، وسقوط كلّ المقدَّسات والحُرُمات، وتحشيد مدهش ضدّ الحركة التوعويّة الإيمانيّة يريد إنهاء وضعها تماماً.

وهنا يكون المظهر الثاني للصبر والتحمُّل، لكنّه ليس صبر سكوت، إنّه صبر مواجهة؛ ليُعلم مَنْ سيصرخ أوّلاً. قد يرتفع الغبار والضجيج في البداية حتّى عنان السماء، ويفرّ من حول المشروع بعض الضعفاء؛ هرباً بنفسه ليحيا كما يراها، ويسلّي نفسه بعناوين وهميّة كاذبة وخادعة.

في هذه اللحظة، أعني بها لحظة الانطلاق القويّ للمشروع؛ واستعداداً للمواجهة، تحتاج الحركة إلى قِيَم ومفاهيم إيمانيّة تساعدها على الاستمرار. إنّ الضربة الأولى في المرحلة المدنيّة مهمّة؛ لأنها إذا كسرت الظهر أجهضت المشروع، لكنّها إذا لم تكسِرْه قوّتْ الحركة كلّها، وأطلقتها نحو الأمام بطريقة عجيبة. هنا يأتي القرآن الكريم ليؤكّد مجموعة مفاهيم:

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٦٢).

فقادة المشروع وروّاده ومُطلِقوه عليهم أن يعلموا أنّ ما يكفيهم هو الله الكافي، ومَنْ معهم ممَّنْ تبقّى من المؤمنين والمخلصين. فالعدد القليل من المؤمنين كافٍ، ولا تهمّ الكثرة، التي لطالما عشقها الإنسان ومشى خلفها؛ لتمنحه الطمأنينة والسكون. نعم، إذا ضعفت ثقة القادة بالقاعدة المؤمنة وقعت المشكلة الكبيرة، وإذا فقد الجميع الثقة بالله سبحانه تلاشت القوّة الإيمانية، التي تمثّل حاجةً بالغة الأهميّة دوماً، ولا سيّما في مثل هذه اللحظات الحرجة، كما سنوضّح ذلك إن شاء الله تعالى.

إنّ نقطة الانطلاق هي الثقة بالله، والإيمان العميق بأنّه الكافي، قال تعالى: **﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾** (الزمر: ٣٦). إنّ الشعور بكفاية الله هو إيمانٌ عميق وضروريٌّ جداً لمواجهة غزوة بدر والأحزاب، وإلاّ ففقدانُ الثقة بالله وبالقلّة المؤمنة لا يجرّ إلاّ إلى الخسارة والتراجع. وسيجد الإنسان الكثيرين ممَّنْ يعملون على التخويف، لكنَّ قوّة الإيمان والثقة بالله تعالى تجهض عناصر التخويف هذه، وتفشل مؤثّريتها وفاعليّتها، لأنّ المؤمن بثقته بالله سبحانه ـ مع اعتماده الأسباب ـ يرى أنّ وظيفته قد أنجزت، وأنّ الأمور لو قُدِّر لها أن تسير إلى مكانٍ غير محمود فإنّه يكون قد أراح ضميره أمام نفسه وأمام الأمّة والتاريخ، والأهمّ أمام الله سبحانه.

وقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾** (الأنفال: ٦٥)؛ إذ القوّة المادّية تعادل نسبة الواحد إلى العشرة، لكنّ القوّة الإيمانية يمكن أن تضاعف من القوة المادّية، ليساوي الواحدُ العشرةَ. وهذا رقمٌ كبير جداً في حساب المعادلة. فلو كان الآخر أقوى منّي بعشرة أضعاف فإنّ الإيمان يمكنه أن يبلغ بي قدرة التساوي معه. ولكنْ لّما كانت هذه الحالة ـ رغم إمكانيّتها ـ بالغة الصعوبة، وتحتاج إلى إيمان عميق واستثنائي جداً، فإنّ النص القرآني يحاول التخفيف، فيقول: **﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾** (الأنفال: ٦٦). وهذا كلُّه يعني أنّ القوّة الإيمانية والصبر عنصران

ضروريّان لتحقيق التوازن المفقود على المستوى المادّي، فلا يصحّ قصر النظر على العنصر المادّي، وإغفال العناصر المعنويّة الأخرى، والتي يطلق على بعضها اليوم اسم: «عقيدة الجيش». تماماً كما لا يصحّ حساب العنصر المعنوي دون العنصر المادي. فباجتماعهما يكون الصحيحُ من الحساب، والسليمُ من التفكير.

وفي هذا الإطار أيضاً تأتي النصوص القرآنيّة التي تتحدَّث عن تأييد المجاهدين بالملائكة، ليكون ذلك: ﴿... **بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم**﴾. إنّ هذا الأمر باعثٌ على الطمأنينة، التي تجعل العاملين في موقع الفعل والتأثير والإمساك بالأمور.

٥ـ **عدم الغرور بالقوّة المادّية:** فقد يحقّق المؤمنون نجاحات، وتكون لهم القوّة الاجتماعية أو السياسية أو المالية أو الفكرية والثقافية أو غيرها من عناصر القوّة في المجتمع والحياة. وعندما تأتي القوّة فإنّه يُخشى أن تحلّ بديلاً عن الله سبحانه؛ لأنّ الإنسان يشعر بها عَوْناً له، ويرى أنّ الجمهور الواسع الذي يملكه مع المال والسلاح أو غير ذلك هو عَوْنه على تحقيق مطالبه، متناسياً ـ في غمرة المادّيات ـ أنّ الله تعالى هو الذي يجب الاتّكال عليه دوماً.

قال تعالى: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ**﴾ (التوبة: ٢٥). إنّ الاغترار بالعَدَد والعُدّة، والمديح والثناء، وحاجة الخلق لنا.. عناصرُ خَطِرةٌ جداً، قد تفكّ علاقتنا بالله سبحانه، لتحلّ محلّها، فيقع السقوط المدوّي والفشل الذريع. وقد لا يكون فشلاً مادّياً، بل يكون عبارة عن فراغ المشروع والحركة من البُعْد القِيَمي والفكري والرسالي، لتتحوَّل إلى مجرَّد نشاطٍ فارغ سلطوي مصلحي توازني، لا أكثر ولا أقلّ.

نعم، قد تحصل هفواتٌ وأخطاء لا تدعو إلى الإحساس بالفشل، والتخلّي عن المشروع. فبعدما حصل للمؤمنين في حنين ما حصل قال تعالى: ﴿**ثُمَّ أَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَعذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾ (التوبة: ٢٦). فالله دائماً يغفر مثل هذه السقطات عندما لا تتحوَّل إلى ثقافة مهيمنة (والثقافة المهيمنة تعني مفهوماً قريباً من فكرة الإصرار على الصغائر أو

الكبائر)، فتحرف المسيرة كلّها عن الهدف.

٦ـ **حذر التعملق والعدوانيّة:** وقد تتحقّق النجاحات المتتالية، وإذا بالضعيف يصبح قويّاً، وبالحقير يصبح عظيماً، وبالصغير يصبح كبيراً و... هنا أكبر الأخطار، وهي أنّه عندما كنّا ضعافاً فنحن أصحاب أخلاق ورؤية ودين، أمّا عندما تقوى حركة الوعي والتغيير فهي تتخلّى عن ذلك كلّه، إلاّ لحسابات مصلحيّة دعائيّة فقط. وكأنّ الدين والأخلاق والفكر وسائل لبلوغ السلطة، فإذا بُلِغَت فلا قيمة لهذه الوسائل، وإنّما نستثورها عادةً وقت الحاجة. فعندما نجاهد ونصارع للحقّ فلا يبرِّر لنا ذلك العدوان على الآخرين؛ بحجّة أنّني أصارع الباطل، أو لديَّ مشروعٌ صحيح وشرعي، قال تعالى: **﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾** (البقرة: ١٩٠).

ليس لأنّك في معركةٍ كبرى يجوز لك أذيّة وظلم الآخرين؛ فإنّ الظلم عندما يتراكم يغيِّر الصورة كاملةً. وليس لأنّك تحمل الهمّ الإسلامي أو التغييري يجوز لك الاعتداء على الآخرين، والتضحية بحرماتهم وحقوقهم!! هذا أكبر الخطأ، أعني خطأ الشعور بدونيّة الآخرين أمام عظمة أهدافي ومشروعي وعملي (وعظمة الأنا).

إنّنا أمام تحدٍّ كبير واختبار عظيم. وقد قال النبيّ موسى عليه السلام لقومه ـ كما حدَّثنا القرآن الكريم ـ كلاماً رائعاً، قال سبحانه: **﴿قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَنْ تَأْتِينَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾** (الأعراف: ١٢٩). إنّ الجملة الأخيرة هي مركز التحدّي. فأنتم البديل، وسيرى الله ما تقدِّمون. فهل لديكم الجديد أم ستعيدون إجراء تجربة الماضي وأخطاءه، فتفعلون ـ بوجهٍ آخر ـ نفس جرائم مَنْ سبقكم وأنتم تشعرون أو لا تشعرون؟! إنّ الخروج من الضعف إلى القوّة، ومن المعارضة إلى السلطة، هي بداية الطريق، وليست نهايته.

أكتفي بهذا القدر من الإثارات، و نسأل الله لنا جميعاً الاستمرارَ في حركة الوعي والتغيير في الأمّة نحو الأفضل، بهَدْيه ومَنِّه، إنّه على كلّ شيء قدير، وبالإجابة جدير.

هذا وقد تلقَّينا، ونحن نقوم بتهيئة هذا العدد من المجلّة، نبأ وفاة العلاّمة الفقيد الدكتور الشيخ الفقيه عبد الهادي الفضلي رحمه الله تعالى، المشرف العامّ السابق على مجلّة (نصوص معاصرة)، وعضو الهيئة الاستشاريّة لمجلّة (الاجتهاد والتجديد).

وقد أصدرت أسرة المجلّة بهذا الصدد بيان نعي وتعزية، وهذا نصُّه:

﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

بمزيدٍ من الحُزْن واللَّوْعة والأسى والرضا بقضاء الله تعالى تلقَّيْنا نبأ وفاة العلاّمة الجليل، والعالم الفاضل، الفقيه الحجّة، الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي، رحمه الله تعالى. هذا الرجل المِعْطاء، الذي نَذَر نفسه لخدمة الدِّين والعلم والمعرفة، والحوزات العلميّة والجامعات، وجاهد في الله حقَّ جهاده، وظلَّ حتّى النَّفَس الأخير يواصل جهوده المضنية في سبيل الله، وخدمةً للدين وللإنسان، وتربية جيلٍ إسلاميّ واعٍ وبصير، وتحقيق التقارب والتواصل بين المسلمين.

إنّنا إذ نفتقد للمشرف العامّ على مجلّة (نصوص معاصرة)، وأحد أعضاء الهيئة الاستشاريّة لمجلّة (الاجتهاد والتجديد)، والذي رعاهما بعطفه وعنايته المعنويّة والروحيّة، وآمَن معهما برسالة الوعي والانفتاح والتجديد والتطوير في المعرفة الدينيّة، نسأل الله تعالى أنْ يوفِّقنا للاستمرار على نهجه، ومواصلة دربه، في رفد المعرفة الإسلاميّة بالجديد، وإيصال الرسالة الدينيّة باللغة العصريّة إلى مختلف شرائح المجتمع وأرجاء المعمورة.

نتوجَّه إلى عامّة المسلمين، وإلى العلماء والحوزات والمعاهد الدينيّة، ولا سيّما علماء المنطقة الشرقيّة، وعامّة بلدان الخليج، وإلى أهل الفقيد وأسرته الكريمة، بالعزاء، ونسأل الله لهم الصَّبْر والسلوان، ولفقيدنا الكبير الرحمة والرضوان، إنَّه وليٌّ قدير، وبالإجابة جديرٌ.

العلاقة الجدلية بين الاستقراء والتجربة

قراءةٌ في المكوِّنات والأسس

د. محمد فنائي إشكوري (*)
ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

لا بدّ في بيان أهمية الاستقراء والتجربة ـ ولا سيما على صعيد نظرية المعرفة في السابق ـ من إلقاء نظرة على القضايا البديهية في المنطق الأرسطي، حيث يرى أن البديهيات تقع في ستة أقسام، هي: البديهيات الأولية، المحسوسات، التجريبيات، الحدسيات، المتواترات، الفطريات. وليست هذه القضايا على مستوى واحد من البداهة، بل هي على نوعين: أولية؛ وثانوية. البديهيات الأولية هي التي لا يحتاج التصديق بها إلى شيء آخر، بل يكفي تصور الموضوع والمحمول للتصديق بها. أما في البديهيات الثانوية فإن العقل يحتاج في التصديق وإطلاق الحكم ـ سلباً أو إيجاباً ـ علاوة على تصور الموضوع والمحمول إلى أمور أخرى، تنشأ على أثرها أقسام البديهيات الثانوية. وتشترك جميع الأقسام الستة في استغناء العقل في عملية التصديق بها عن الحد الأوسط وتنظيم القياس، وإن كان في بعض الأحيان يتمّ اللجوء إلى عمليات الحسّ والتجربة.

وحتى في حالة الحاجة إلى القياس فإن ذلك يتم بصورة القياس الخفي، زِدْ على ذلك أنه قد يكون تصور هذه القضايا نظرياً واكتسابياً أحياناً.

يمكن ادعاء البداهة بحق هذه القضايا في قسم الأوليات والوجدانيات، كما

(*) أستاذٌ جامعي متخصِّص بالعلوم الفلسفية.

أن الفطريات هي أقلّ حاجة إلى الوسائط في استنتاجها، أما الأقسام المتبقّية الأخرى فليست غير بديهية فحسب، وإنما يصعب الحكم بيقينيّتها أيضاً. هنا سنلقي نظرة عابرة على المحسوسات، وسيتضح حكم المتواترات والحدسيات من مفهوم التجريبيات أيضاً.

المحسوسات

بدايةً علينا التفكيك بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض. فالمحسوس بالذات هو انطباع صورة المدرك في الذهن بعد اتصال الحاسة بالخارج، وهو معلوم بالعلم الحضوري. فالقضية هنا تكشف عن أمر بديهي ومضمون الحقانية، حتى إنْ لم يكن لتلك الصورة مطابقٌ في العالم الخارجي؛ لأن الكلام هنا ليس عن حقانية كشف تلك الصور، وإنما عن حقانية وجود الصور في الذهن.

أما بالنسبة إلى ما يبحث تحت مسمى قيمة المحسوسات ودورها فإن ذلك عائد إلى جانب الكشف والإظهار لدى الحسّ عندما يتطابق المحسوس بالذات مع المحسوس بالعرض، وتتم نسبة المعلومة المحسوسة إلى الخارج.

لقد كان مبحث التشكيك في مصداقية المدركات الحسية، وحتى إنكار تطابقها مع الواقع، حاضراً على طاولة الأبحاث الفلسفية في سالف الأزمان، ويمتد حضوره حتى إلى ما قبل سقراط لدى بعض المذاهب الفلسفية. وشهدت القرون المتأخرة أيضاً الإصرار على رفض الاعتراف بالمدركات الحسية. وكان أهم أدلة الفلاسفة القدماء والمتأخِّرين في ذلك هو خطأ الحواس، الذي توصلوا إليه بدليل اختلاف الإدراكات الحسية تجاه الموضوع الواحد. وقد حظي هذا الرأي بتأييد العلم الحديث أيضاً، الذي أثبت بدوره وجود الاختلاف بين الشكل الظاهري للأشياء وحقيقة ما توصلت إليه الوسائل العلمية المتطورة.

قد يقال بأن خطأ الحواس يكتشف بالحواس نفسها. ولكنّ هذا ليس دقيقاً؛ لأن الحسّ غير قادر على اكتشاف الخطأ. فالإحساس بالشيء ـ سواء بمعية الوسائط أم بدونها ـ ليس إلا مجرد تحصيل لشكله وظاهره، أما ترجيح إحساس على آخر فهو

حكم عقلي يتحقق عبر المقارنة بين نقاط الاختلاف بين إدراكين وتفحص التفاصيل، بعدها يحكم العقل بصحة معلومة حسية وخطأ أخرى. فالإدراك الحسي بما هو إدراك حسي ليس من شأنه البتّ في صحته أو خطئه. وما يتحصل منه هو مجرد صورة، سواء كان ذلك الإدراك صائباً أم مخطئاً؛ فإن الذهن في كلٍّ من هاتين الحالتين سيكون أمام صورة، وليس للصورة أن تحكم على نفسها بشيء، وإنما شرح وتفسير الصورة هو الذي يعلن مدى مطابقتها للواقع من عدمه. وهذا التفسير خارج عن دائرة الإدراك الحسي قطعاً. ففي الواقع ليس هناك خطأ أو صواب يصدقان على مجرد الإدراك الحسي بمفرده؛ لأن المعلومة الحسية لا تتبنى موقفاً لنفسها كي تتَّصف بالصدق أو الكذب، كما أنها لا تصدر حكماً كي يكون مطابقاً أو مخالفاً للواقع؛ اذ إن الخطأ والصواب من التفسير، وهو ما يقوم به العقل خاصة.

هذا الكلام لا يغيِّر شيئاً في مبدأ نفي البدهية واحتمال الخطأ عند الحس، فعلى أي حال يبقى الإدراك الحسي غير موثوق به وعرضه للخطأ أيضاً، ولا يهمّ مصدر الخطأ أيّاً كان شكله، بل حتى لو لم يشاهد الخطأ في الحس يبقى مشكوكاً في أمره، وبدهيّته مرفوضةٌ، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما الدليل على البداهة والاعتراف بالإدراك الحسي؟ فقد يقال: وجداننا هو دليلنا في ذلك، فنحن بنفسنا نتبيَّن حقيقة المعطيات الحسية وصحتها؛ لأننا على اتصال مباشر مع الواقع. إلاّ أنّ هذا التفكير لا يخطر إلا للأذهان البدائية؛ فمن المسلَّمات أنّ محسوسنا بالذات ليس هو الحقيقة الخارجية إطلاقاً، أما بالنسبة لاتصالنا بالواقع فهو يتمّ عن طريق الصور الذهنية فقط، وعليه فنحن لا نخطىء الوجدان، لكنّ الخطأ الحاصل هنا إنما هو في التطبيق، ونسبة المعلومة الحسية إلى الخارج مباشرةً. اذاً ما هو المسوِّغ في نسبة هذه المعلومة الذهنية إلى الخارج؟ فحتّى الردّ على هذا السؤال يبقى الاعتراف بالحسّ والمحسوسات قضية معلَّقة. وقد ذهب البعض إلى أن المنفعة العملية وانتظام المعلومات الحسّية دليل على مصداقيتها ورجحانها، لكننا نقول: إن هذه المنفعة والانتظام قد يكون نتيجة للخطأ المنظَّم أيضاً.

التجريبيات

وفقاً للنظرية الأشهر بين القدماء فإن التجربة عقد قويّ لا يشكّ فيه، وهي تتأتّى من تتبع المشاهدات المتكررة إلى جانب قياس خفي، فاذا لم يكن القياس الخفي حاضراً معها كان استقراءً[١]. بناءً على ذلك فإن لكل تجربة قوّتين، هما: الحسّ؛ والعقل. إما معقولٌ بمساعدة الحس؛ أو محسوس بمساعدة العقل.

وإن دور الحسّ في التجربة هو في المشاهدة المتكررة لاقتران ظاهرتين، وليست التجربة هي مجرّد عملية تقريرية للمشاهدات، بل هي حكم عام بتلازم ظاهرتين في حقيقةٍ ما، وهنا يكمن دور العقل. لكنْ كيف لنا إصدار حكم عامّ لمجرد رصد الاقتران بين أمرين، فنعمِّم الحكم على الحالات التي لم تتمّ مشاهدتها بعد، ونتوصل إلى القول بالتلازم عن طريق التعاون؟ فما هو المسوِّغ المنطقي في العبور من الاستقراء المحض إلى إصدار قانون تجربي عام؟ هذه هي أحجية الاستقراء التي شغلت الفكر البشري على مرّ العصور.

تجدر الإشارة إلى أن الاستقراء على نوعين: تامّ؛ وناقص. فالتام هو استقراء جميع الجزئيات، وهو محال في القوانين الكلية. أما الممكن تحصيله من الاستقراء التامّ فهي القضايا الخارجية في مفهومها الخاصّ، وهي ليست إلاّ مجموعة من القضايا الشخصية، وإن الحكم الناتج هو جمع لبعض التقارير الشخصية، وليست تعميماً لها.

أما ما هو متداول في المنطق بوصفه الطريقة الاستدلالية في مقابل القياس، وفي فلسفة العلوم بوصفه الطريق إلى تحصيل القوانين التجريبية، فهو الاستقراء الناقص حصراً[٢].

فالجميع يدرك تماماً أن مجرد رصد الجزئيات والمصاديق ـ مهما بلغ عددها ـ لا يمكن أن يفرز لنا حكماً كلياً عاماً، والتجربة ليست سوى مشاهدات متكررة للاقتران بين أمرين. إذاً لا شكّ في ضرورة إضافة عنصر آخر إليها، والسعي وراء تحصيل المسوِّغ في تعميم الاستقرار.

هنا طرحت نظريات وحلول عديدة في معالجة موقف الاستقراء، وتصحيح التجربة، نوجز الكلام عن أبرزها في ما يلي:

قاعدة استحالة الغلبة ودوام الاتفاق

وفقاً لهذه النظرية فبعد أن يقع الاقتران بين شيئين في حالات متكررة سيعمد العقل إلى العمل بقاعدة استحالة الغلبة ودوام الاتفاق؛ لينفي الصدفة في حصول ذلك التقارن، فيحكم بتلازمها، ومن ثم تعميم الحكم أيضاً. إذاً فالتجربة والاستقراء أمران مختلفان عن بعضهما؛ إذ التجربة من نتائج الاستقراء إلى جانب البرهان اللمّي، فلو لم نضِفْ هذا القياس الخفي كانت التجربة استقراءً. كما أن حكم كلّ واحد منهما مختلف عن الآخر، فالتجربة تفيد اليقين، أما الاستقراء فلا يفيد سوى الظن، وحسب القاعدة الآنفة الذكر فإن وقوع الصدفة النسبية بشكل دائم أو غالب ليس ممكناً.

الصدفة النسبية غيرُ الصدفة المطلقة. وما هو منافٍ للعلية هو الصدفة المطلقة، أما الصدفة النسبية فهي لا تنافي العلية. وليس معنى إمكانية حصول الصدفة النسبية وجود المعلول دون علّة، وإنما هو مجرّد القول بعدم وجود التلازم الذاتي في تقارن الظاهرتين. حتى أن هذا التقارن لا يحصل دون علّة ضرورية أيضاً. فكلّ تقارن من هذا النوع لازمٌ لا بدّ منه. فإذا رجعنا إلى سلسلة علل الاثنين سنجد أن وقوعهما في آن واحد ـ من قبيل: نهيق الحمار ونطق الإنسان ـ هو أمر ضروري وواجب نوعاً ما، وإلا لما وجد، لأن (الشيء ما لم يجب لم يوجد). وهذا ما ينطبق على صدفة تقارن حدثين أيضاً. إذاً فما هو المراد في المقام؟ المراد هو القول بأنه لا يوجد تلازم بين ذوات الحدثين، أي ليس كلما وجد (أ) وجد (ب)، بل إن لكلّ واحد منهما علله الخاصة به، فأحياناً يتحقق (أ) دون تحقُّق (ب)، أو بالعكس، وأحياناً يتحققان معاً. وإن هذا التحقُّق المتقارن أينما حصل فهو واجب وضروري، لكنه ليس قاعدة كلية. وهذا ما لا بدّ أن يفهم من إمكانية وقوع الصدفة النسبية، وإلا فإن (مَنْ يقول بالاتفاق فهو جاهل بالسبب).

وفقاً لقاعدة امتناع دوام الاتفاق فإن التقارن الدائم أو الغالب بين شيئين هو دليل على تلازمهما. وإن الشيء الأول إما أن يكون سبباً للشيء الثاني، أو أن يكون الاثنان معلولين لعلة ثالثة. وكيف كان فإن العلاقة بينهما علاقة تلازم، وليست صدفة. إذاً فليس المراد هو القول بضرورة أن تكون الظاهرة الأولى علة في وجود الظاهرة الثانية.

نحن في التجربة نسعى إلى التفريق بين التقارن الضروري والتقارن بالصدفة. فبالنسبة إلى التقارن الضروري يمكننا القول: كلما وجد (أ) وجد (ب) أيضاً. وهذه القضية الشرطية صادقة في الحالات غير الملموسة فعلاً، وقد تتحقق في المستقبل. وعليه فإن مسوّغ التعميم هنا هو الكشف عن العلاقة التلازمية عن طريق نفي التقارن بالصدفة وفقاً لقاعدة (استحالة الغلبة ودوام الصدفة النسبية)، وهذه هي الخطوة التي تنقلنا من الاستقراء إلى حدود التجربة.

يذكر أن بهمنيار بن مرزبان كان ينظم قياسه في كلّ تجربة على النحو التالي:

هذا الفعل دائمٌ؛

وكلّ فعل دائم لا يكون بالاتفاق؛

إذاً فهذا الفعل لا يكون بالاتفاق[٣].

إذ يتحتّم علينا أن نعد تقارن الأمرين هو الصغرى، ومن خلال نفي الاتفاق والصدفة نتوصّل إلى التلازم؛ حيث إن القول بالتلازم هو من أجل التخلّص من محذور حدوث الصدفة الغالبة.

مديات التجربة

من هذا المنطلق فإن حكم التجربة ليس مطلقاً تماماً، بل هو مقيد بقيود وظرف الحالة المشهودة، فإذا تمّ التقارن في ظروف خاصّة به فلا يمكن تعميم دائرة الحكم إلى ما هو أبعد من الظروف الملحوظة، أما إمكانية التعميم فهي في الموارد المشابهة لحالات التجربة حصراً. وكما ذكرنا فإن التجربة هي عملية مكونة من الحسّ والعقل، وهي أقصى من الحسّ، وأدنى من العقل، فهي تتمتّع بمكانة وسيطة؛ حيث إنها تحررت من جزئية الحسّ، فوصلت إلى كلّية العقل، لكنّها لا تزال عالقة في شباك الحسّ، ولا تقوى عل اقتحام إطلاقات العقل. بناءً عليه فإن بين الحسّ والتجربة والتعقّل علاقة طولية، فالمعرفة الحسّية جزئيّة، والمعرفة التجريبية كلّية مشروطة، والمعرفة العقلية المخصّصة كلّية مطلقة[٤].

علماً أنّه من الخطأ أن يفهم هذا الكلام على أن الإدراك العقلي والفلسفة ليس سوى تجربة وعلم متقدّم.

تنقسم الحالات الطارئة على موضوع التجربة إلى نوعين، هما: الحالات المقارنة بالذات؛ والحالات المقارنة بالعرض. والتجربة هي عبارة عن حكم مشروط بحالة مقارنة بالذات، وليس بالعرض. لذا ينبغي التفريق بين هذين النوعين. وكيف يتسنّى لنا ذلك؟ يقول ابنُ سينا: «نقول: إن كثيراً ما يعرض لنا اليقين عن التجربة فيطلب وجه إيقاع ما يوقع منها اليقين، وهذا يكون إذا أمنّا أن يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك أن تكون أوصاف الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائماً أو في الأكثر بوجوده أمر، فإذا لم يوجد هو لم يوجد ذلك الأمر. فإن كان ذلك عن وصف عامّ فالشيء بوصفه العام مقارن للخاص، فالوصف الخاص أيضاً مقارن للحكم، وإنْ كان ذلك الوصف مساوياً للشيء أيضاً فوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم، وإنْ كان لوصف خاصّ، بل أخصّ من الطبيعة للشيء، فذلك الوصف الخاص عسى أن يكون هو الذي تكرَّر في ما امتحنّا، وفي أكثر الموجود من الشيء عندنا، فيكون ذلك مما يهدم الكلية المطلقة، ويجعلها كلّية ما أخصّ من كلية الشيء المطلقة، ويكون الغفول عن ذلك مغلطاً لنا في التجربة من جهة حكمنا الكلّي... إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتراف قياس به قد ذكرناه. ومع ذلك فليس تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، وهو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحسّ تلزم طباعه في الناحية التي تكرّر الحس بها أمراً دائماً، إلا أن يكون مانع، فيكون كلياً بهذا الشرط، لا كلياً مطلقاً. فإنه إذا حصل أمر يحتاج لا محالة إلى سبب، ثم تكرَّر مع حدوث أمر، عُلم أن سبباً قد تكرَّر. فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر هو السبب أو المقترن بالسبب، أو لا يكون سبب. فإن لم يكن هو السبب أو المقترن بالطبع بالسبب لم يكن حدوث الأمر مع حصوله في الأكثر، بل لا محالة يجب أن يعلم أنه السبب أو المقارن بالطبع للسبب...»[٥].

وقفة تحليلية

على الرغم من مزاعم أتباع أرسطو[٦] فإنّ قاعدة امتناع الدوام وغلبة الصدفة

ليست من القضايا الأولية.

أما مسألة أن هذه القاعدة ليست ضمن الأقسام الستة في البديهيات عند أرسطو فهي واضحة:

أولاً: كون بديهية القضايا الأولية هي مسألة وجدانية، بمعنى أن كلّ مَنْ تصوَّر موضوع ومحمول القضية لن يتردَّد في التصديق بها، بل سيكون مضطراً إلى التصديق أيضاً. في حين ليست استحالة الدوام وغلبة الصدفة النسبيّة هكذا.

ثانياً: إن مضمون القضايا البديهية واضح ومحدَّد. وليس مضمون هذه القاعدة كذلك؛ لأنه لا يؤدي إلى كشف دوام الاقتران بين أمرين، فإن فهم دوام الاقتران هو من علم الغيب حصراً، كما أنها لا تبيِّن معياراً للأكثرية. يضاف إلى هذا أنّه حتّى في حالة تقديم الضابطة وتحديد عدد المرات فكما أنّ العقل لا يرى استحالة في وقوع الصدفة بأقلّ من ذلك العدد فلن تكون لديه استحالة في وقوعها بالعدد نفسه أو ما يتعداه؛ فإن مجرد تزايد الأعداد لا يجعل من الأمر الممكن مستحيلاً. وعليه فوفقاً لهذا الرأي لا يوجد دليل على تأييد التجربة والاعتراف بها، فأنّى لها أن تكون بديهية؟ ثم إن بلوغ اليقين عن طريق الاستقراء بحاجة ـ فضلاً عن القاعدة المذكورة ـ إلى قانونين آخرين:

١ـ **مبدأ العلية**: ويقضي بوجود علاقة تأثُّر وتأثير بين الموجودات، فإذا انتفت العلة انتفى وجود الأشياء. فمثلاً: يعود تمدُّد المعادن إلى الحرارة، وهي العلّة لا غيرها، لذا من العبث الكلام عن التجربة هنا.

٢ـ **مبدأ الاطراد ودوام العلية**: ويقضي بأن الحالات المتشابهة في الطبيعة تؤدي إلى نتائج متماثلة، فإذا ترك أمر ما سبباً في الشيء ففي حالة بقاء الظروف نفسها سيترك الأثر ذاته في الأشياء المماثلة[٧].

وبناءً عليه لا يوجد ما هو بديهيّ من هذه القوانين، فكيف يمكن للتجربة القائمة على أسس نظرية أن تكون قضية بديهية؟

ثم إنّ التجربة قائمة على الحسّ، وبواسطة الحسّ نتوصَّل إلى نتائج التجربة. يقول رودلف كارناب في هذا الصدد: «تقوم المعرفة التجريبية في مجملها على

المحسوسات»[٨]. وعليه فإن اعتماد التجربة البالغ على المعرفة الحسية المتذبذبة مدعاة للتشكيك في كونها منهجاً في تحصيل المعرفة اليقينية.

أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

من المحتمل في كل تجربة الوقوع في المغالطة في تحديد العلّة والسبب الحقيقي، فيؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. أما قول ابن سينا في معالجة هذه الإشكالية، وذلك عبر معرفة أوصاف الشيء، فهذا الكلام لا يجدي نفعاً إلا في المنظومة الفكرية القديمة، وفي إطار تلك الطبيعيات التي تنظر إلى الموجودات في تعاريف بسيطة، فتختزل كلّ شيء في عدد من الصفات الذاتية والعرضية. أما على الساحة التجريبية الحديثة فلا يمكن طرق مثل هذه الأفكار؛ فإن خواص وصفات ومتعلقات الأشياء لا تعدّ ولا تحصى. أمّا قول نصير الدين الطوسي: «قد يكون من الصعب التمييز في مصاديق التجربة بين النواحي الذاتية والعرضية للشيء، الأمر الذي قد يؤدي إلى الحكم خطأً على الأشياء، والابتعاد عن اليقين»[٩]، فهو قولٌ سديد جدّاً، لكن نحن نسأل: في أيّ مكان ليس الأمر بهذه الصورة؟

الأخذ بالعلة الناقصة مكان العلة التامة

ما فتئت كلّ تجربة أن تشتمل على احتمالية أن يكون العنصر المكتشف في دوره وتأثيره على سائر المصاديق هو علّة ناقصة، ومجرد جزء من العلة المسؤولة عن الحدث الحاصل، في حين لا تزال الأجزاء الأخرى مجهولة لدينا؛ حيث إن تأثير المحسوس إنّما تحقّق وفقاً لمجريات أخرى مصاحبة له أثناء إجراء التجربة، لكنها غابت عنّا، وعليه لا يمكن التكهّن بسريان الأثر والتأثير إلى حالات مشابهة، اعتماداً على نتائج التجربة وحدها؛ لأن التشابه الذي ندركه حالياً قد يكون حاصلاً في بعض الجوانب دون غيرها؛ إذ إننا غير مطلعين على جميع العناصر المحسوسة وغير المحسوسة بين الحالتين في التجربة، فكيف لنا الحكم بالتشابه المطلق وتعميم الحكم على جميع الحالات، وكما يقال: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

فالاستقراء من هذه الناحية كالتمثيل، وكلاهما خاضع لنظرية:

بل ليس جزئي بكاسب ولا مكتسب، بل كسراب في الفلا

فالتمثيل هو سريان الحكم من جزئي إلى آخر على أساس الشبه والاشتراك بينها في الأمر العام، والاستقراء أيضاً ثبوت حكم الجزئيات المحسوسة على جزئيات أخرى غير محسوسة على أساس وجود قاسم مشترك، أما كثرة الحالات المماثلة في الاستقراء فهي هواء في شبك لا طائل منها. نعم، هي تزيد من درجة الاحتمال، لكننا نبحث عن اليقين هنا.

يستشهد كلٌّ من ابن سينا ونصير الدين الطوسي بمثال السودان؛ حيث إن سواد كل مولود في السودان لا يمكن أن يستنتج منه بأنّ كل إنسان أسود؛ لأن كل تجربة إنّما هي محكومة بظروفها التي تمّت فيها. وعليه فإن ما يستنتج من المثال المذكور هو أن كلّ مَنْ يولد في السودان فهو أسود. واذا أمعن النظر أكثر فحتى هذه النتيجة غير صادقة تماماً. فهل كنا سنقيّد الحكم بموضوع السودان قبل مقابلة شخص ليس بأسود؟ من أين علمنا أن السواد متلازم مع مفردة السودان؟ فهناك آلاف الظواهر والحالات المرتبطة بالسواد على حدٍّ سواء لدينا، فمن بين آلاف المعايير ركّزنا على الجانب الجغرافي، لماذا؟

في الواقع نحن نتوصّل إلى تقييد الحكم بشيءٍ ما عقب نقض الحكم في حالة أخرى، وليس لنا تقييده قبل ذلك، وإلاّ فمثلما للمعرفة التجريبية أن تقيد بمكان ما من الممكن أيضاً تقييدها بزمان معين ـ شبهة نلسون غودمن ـ، أو أيّ قيود أخرى. ومع دخول الاحتمال هنا ألا ينبغي علينا التريُّث أكثر في تعميم الأحكام التجريبية؟ يقول رودلف كارناب: «إنّ الكون بالفعل في تحوُّل دائم، فحتى أقوى القوانين الفيزيائية ـ على رغم وثوقنا التامّ بها ـ قد تتبدَّل من قرن إلى آخر»[١٠].

الاستقراء القائم على التعليل والمماثلة الكاملة

يقسِّم البعض الاستقراء الناقص إلى قسمين:

أ. الاستقراء الذي لا يفيد القطع. وهو القائم على مجرَّد مشاهدة الجزئيات، من قبيل: مشاهدة حركة الفكّ الأسفل لدى الحيوانات عند مضغ الطعام.

ب ـ **الاستقراء المفيد للقطع**. وهو بدوره على نحوين:

الأول: الاستقراء القائم على التعليل، وذلك بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العلة في ثبوت الوصف، فيعرف أن الوصف إنما ثبت لتلك الجزئيات المشاهدة لعلة أو خاصيّة موجودة في نوعها. ولا شبهة عند العقل أن العلة لا يتخلّف عنها معلولها أبداً، فيجزم المستقري حينئذٍ جزماً قاطعاً بثبوت الوصف لجميع جزئيات ذلك النوع، وإنْ لم يشاهدها. وليست هذه الأحكام قابلة للنقض، كحكمنا بأنّ الماء ينحدر من المكان العالي، فإنّنا لا نشكّ فيه مع أنّنا لم نشاهد من جزئياته إلاّ أقلّ القليل، وما ذلك إلا لأنّنا عرفنا السرّ في هذا الانحدار.

الثاني: الاستقراء القائم على المماثلة الكاملة بين الجزئيات، كما إذا اختبرنا بعض جزئيات نوع من الثمر فعلمنا بأنّه لذيذ الطعم مثلاً، فإنّنا نحكم حكماً قطعياً بأن كل جزئيات هذا النوع لها هذا الوصف، وكما إذا برهنّا ـ مثلاً ـ على أنّ مثلّثاً معيَّناً تساوي زواياه قائمتين، فإنّنا نجزم جزماً قاطعاً بأنّ كلّ مثلّث هكذا. فيكفي فيه فحص جزئيّ واحد، وما ذلك إلاّ لأنّ الجزئيات المتماثلة متشابهة في التكوين، فوصف واحد منها يكون وصفاً للجميع بغير فرق[١١].

وقفة تحليلية

ليس هناك شكٌّ في صحّة الطريقة المذكورة على نحو القضية الشرطية، أي إذا تمكّنا من تحصيل علّة ثبوت الصفة للشيء، وأن هذه العلة مختصّة بالنوع، فإنّنا سنحكم بثبوت الصفة لتمام المصاديق الأخرى، ولا يعترينا شكٌّ بأن الحكم منطبق على سائر الأفراد. لكن ليت شعري فإن العالَم الطبيعي عصيّ على الإنسان، ولا يمكن التكهُّن في كلتا المرحلتين؛ حيث من الصعب دفع احتمال أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، أو أخذ العلة الناقصة مكان العلة التامة، أو اشتراط التأثير بشروط غير مرئية، وتأثير العنصر غير المحسوس، وما إلى ذلك.

أما بالنسبة لمثال انحدار الماء فنقول: ليس الأمر كذلك؛ بأن يكون الإنسان الذي يصدِّق بهذه الظاهرة قد علم بسرّ الانحدار من الأعلى إلى الأسفل، أو أن يكون

قد علم بحرق النار، ثم جزم بتعميم حكمها.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى موضوع المماثلة؛ حيث إن الكشف عن المماثلة الكاملة بين ظاهرتين طبيعيتين لهو أمرٌ في غاية الصعوبة، بل متعذِّر أيضاً. فمن الممكن أن تكون المماثلة بين الأمرين في مجال غير مجال التأثير في السبب الخاصّ. فلا سبيل لنا إلى معرفة المماثلة من جميع الجهات. ثم إنْ كان المراد من المماثلة اشتراك الفرد في النوع الواحد فإن هذه الطريقة ـ على فرض صحّتها ـ لا تحتاج إلى الاستقراء إطلاقاً، فحتى لو شاهدنا حكماً منطبقاً في فرد واحد فبإمكاننا ـ دون الحاجة إلى استقراء الأفراد الآخرين ـ الحكم بأن هذه الصفة منطبقة أيضاً على جميع المصاديق المماثلة تماماً لذلك الفرد، أو منطبقة على جميع أفراد نوع هذا الفرد.

إن التمثيل بالقضايا الهندسية، وتشبيه القضايا الطبيعية بالرياضية، ليس هو إلا مجرد تمثيل باطل لا قيمة له أساساً، فبمجرّد كون بطيخةٍ ما حلوة المذاق لا يمكن أبداً القول بأن جميع مصاديق البطيخ حلوة المذاق أيضاً. وإذا كانت هذه القاعدة الكلّية تروق لباعة البطيخ أنفسهم فإنّ هذا لا يحلّ شيئاً في المنطق. إن عملية تحصيل الحكم الكلي بواسطة التعليل أو المماثلة إمّا أن يكون قائماً على معرفة طبيعة الأشياء، أو بالرجوع إلى طريقة ضبط العوامل والمؤثّرات عند التجريبين.

التجربة على أساس معرفة طبيعة الأشياء

تفيد الفلسفة المشّائية بأن النوع الجسماني مركّب من المادّة والصورة النوعية. والصورة النوعية هي حقيقة الشيء وماهيته الخاصة به. والصورة النوعية هي المقوّمة للجسم المؤلّف من المادة والصورة. وشيئية الشيء هي في الواقع قائمة بالصورة النوعية لذلك الشيء، ويطلق عليها طبيعة الشيء أيضاً. والطبيعة في كلّ جسم هي منشأ آثاره المختصّة به. والطبيعة لا وجود خارجي لها بمفردها، وإنما هي مقترنة بالأعراض والصفات. ومن شأن كل طبيعة نوعية موجودة في الذهن بشكل كلي، وفي الخارج بالتشخُّص، أن تشمل العديد من المصاديق والأفراد. والفرد هو عبارة عن مبدأ الطبيعة، مضافاً إلى الأعراض الزمانية والمكانية والكمية والكيفية وما إلى ذلك.

وفي الأغلب يكون الأفراد في الخارج ـ مع قبول الإشارة الحسية ـ موضع التقاء لمختلف الطبائع المتواردة. لذا فكلّ عضو من هذه المجموعة هو فرد تابع لطبيعة ما، ومفهوم هذا الموضوع هو محمول عام، لكن بما أن الاثنين متحدان في الوجود فغالباً ما يغضّ النظر عن هذه التجزئة بينهما، بل هو موضوع واحد حملت عليه الطبيعة على نحو الحمل الشائع بالعرض، نقول مثلاً: سقراط إنسان. فحملنا الإنسانية على سقراط، وهذا بشكل عامّ صحيح؛ لأنّ ما ليس له تأثير على إنسانية سقراط في الواقع ليس مصداق الإنسان، وإنما من ناحية اجتماعهما في الوجود الخارجي، فقد حملت الإنسانية بشيءٍ من المجازية على سقراط. أما حمل الإنسان على سقراط من حيث إنسانيته فهو حمل الطبيعة على الفرد بالذات، وهو حمل حقيقي من نوع الحمل الشائع بالذات. هنا تجاهلنا جميع اللواحق المتحدة مع سقراط في الوجود، ولا دخل لها في ماهيته، وركّزنا على الطبيعة المجردة، وفرد الإنسان بالذات.

إن عملية الذهن الاكتشافية هذه لو تمّت بنجاح، وتحققت معرفة طبيعة الفرد بالذات، هنا من الممكن تعميم الأحكام والصفات الحاضرة لدى ذلك الفرد على أصل الطبيعة وسائر الأفراد. فالحقيقة المشتركة بين مجموعة من الأفراد هي الطبيعة المنشودة، ووجودها النوعي واحد لدى جميع الأفراد. وعليه فإن آثار وخصائص الطبيعة تكون على مستوى واحد لدى الجميع. فالحكم الصادق على فرد من تلك المجموعة يصدق على أصل الطبيعة، وعلى سائر الأفراد أيضاً. وهذا هو مفاد القاعدة الفلسفية القائلة: «كلّ ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة، وكل ما صحّ على الطبيعة صحّ على الفرد»[١٢]. وعليه يبقى مفعول الطبيعة واحداً في جميع الموارد، وهذا ما يقال عنه أحياناً (مبدأ وحدة الطبيعة) (principle of unity of nature).

فعلى سبيل المثال: لو أخذنا جزءاً بالذات من الماء، وحلّلناه، فاكتشفنا أنه مكوّن من الأوكسجين والهيدروجين، فوفقاً للقاعدة المتقدّمة سيثبت هذا الحكم بحقّ طبيعة الماء أيضاً. هنا تجدر الإشارة إلى أن هذه القاعدة تصدق على ما كان فرداً بالذات، أما بالنسبة للفرد بالعرض فليس هناك قاعدة تجيز هذا النوع من التعميم. وعليه فإن الاستدلال في هذا المثال باطل:

سقراط إنسان؛

سقراط أحول؛

إذاً فكلّ إنسان أحول.

وذلك لأنّ الحَوَل صفة لفرد الإنسان بالعرض، وليس لفرده بالذات. أما حمله على سقراط فهو من باب كون سقراط اسماً لكيان من مكوِّنات الطبيعة الإنسانية.

ذهب البعض إلى تعميم هذه القاعدة على الموجودات غير المادية أيضاً. فشيخ الإشراق يثبت علم جميع الموجودات المجرَّدة بذواتها بالاستعانة بهذه القاعدة، عبر مقدّمتين:

نفس الإنسان المجرَّدة عالمة بذاتها؛

لجميع المجرَّدات طبيعة واحدة؛

إذاً كلّ مجرد عالم بذاته.

لأنّ ما يصدق على الفرد يصدق على الطبيعة أيضاً، وبالعكس: «إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة»[١٣].

إذا كان مراد شيخ الإشراق من الوحدة النوعية وعدم الاختلاف النوعي بين المجرَّدات هو أن جميع المجرَّدات أفراد لنوع واحد فهذا كلامٌ فيه نظر؛ لأن الفلاسفة أثبتوا في محلّه أن للمجرَّدات نوعاً خاصّاً بها، وأن تفاوت الذوات فيما بينها إنّما هو تفاوت نوعي. وإن كانت جميع هذه الاستدلالات محلّ نظر أيضاً. وإذا لم يكن مراده هذا النمط من الوحدة النوعية ففي هذه الحالة لا يمكن أن تشمل القاعدة المذكورة كلامه.

نقد المنهجية

إنّ ما هو مطروح في بيان هذه النظرية لا ينسجم مع أيٍّ من الأشكال التاريخية في منهجيات العلوم التجريبية. كما أنه لا يعدّ تفسيراً منطقياً أيضاً. وبعبارة أخرى: لا في الجانب التطبيقي لدى علماء التجربة هذا ممكن، ولا من حيث المفهوم والمنطق، ولا في الجانب العلمي أيضاً. إنّ هذه المنهجية لا تتبع إلا في الفلسفة الطبيعية لدى

الأقدمين في طبيعياتهم البسيطة، التي لا تتجاوز افتراض العناصر الأربعة، الكيفيات الأربعة، القوابس الأربعة، الأمزجة الأربعة، والعمل بقواعد من قبيل: امتناع الخلأ، واستحالة دوام القسر، واستحالة الطفرة، وعدم الاختلاف، والتخلف الذاتي، وزوال العرض، واستحالة دوام الصدفة، والتسليم لبعض العوامل، من قبيل: حكم الطبيعة، والميل الطبيعي، وتفسير بعض الظواهر بالغائيّة المحضة. والذين يعتمدون في معرفة الأشياء على التعاريف فعندهم العلم بالشيء هو عبارة عن العلم بالحدّ والرسم والجنس والفصل ومعرفة طبيعته، وعليه يتعيَّن على الباحث الاقتراب من طبيعة الشيء، ثم التعرُّف عليه.

لكنْ في العلوم التجريبية الحديثة لا محلّ لهذ المنهجية ولا جدوى؛ لأنها ـ مضافاً إلى اعتمادها على الفرضيات الظنية ـ ليست ذات مدخلية أساسية، ولا دور لها في معالجة المشكل. من هنا فإن مسألة الخوض في تفاصيلها من تعاريف وبيان المحتوى، والجدل حول صحتها وعدمها، وهل هي جامعة مانعة أو لا؟، كلّها قضايا لا طائل منها.

تعدّ التعاريف من القضايا التحليلية، ويستنتج محمولها من خلال تحليل الموضوع. وإنْ كان للتعاريف حضور وأهمية في الفلسفة فإنها لا تحظى بالأهمية ذاتها في العلوم التجريبية، التي تعنى بدراسة تفاعل تأثُّر وتأثير الموجودات الخارجية، ولا علاقة لها بالقضايا التحليلية. فهي بالنسبة لها كنقطة في بحر. كما أنّه في الفلسفة ليست التعاريف مجدية مطلقاً؛ لأنّه **أولاً**: ليست جميع الأشياء قابلة للتعريف، كالأجناس العالية، والحقائق الوجوديّة.

ثانياً: حتّى بالنسبة للأشياء القابلة للتعريف فإنّ عملية بلوغ تعاريفها الحقيقية، وتحصيل فصولها، قضية شبه مستحيلة. لهذا قيل: من أصعب الأمور اقتناص الحدود.

يقول ابن سينا في هذا الصدد: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في طاقة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها، الدالّة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصّ وأعراض؛ فإنّا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك والنار والهواء

والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض...»[١٤].

لقد استبدلت المعرفة الكلية (holistic)، وكذلك التعاريف القائمة على أساس الطبيعة وبيان ذاتيات الأشياء، والاعتماد على المعايير النوعية غير التجريبية في العلوم الحديثة، بالأبحاث الانتقائية (selective) العددية. زِدْ على ذلك كيف لنا التعرُّف على ذوات الأشياء؟ فهذا في الفلسفة ممكنٌ طالما أنّ الموضوع قابل للمعرفة الحضورية الشهودية. وهكذا بالنسبة إلى المعادلات الرياضية التجريدية، فمن الممكن اكتشافها وتعميم أحكامها على النحو الشهودي أيضاً، بالإضافة إلى كونها مدعمة بعنصر الاستدلال والبرهان. لكن على صعيد القضايا الطبيعية ليس هناك معرفة شهودية بهذا المعنى، فكيف لنا معرفة المصداق بالذات، وبأيّ الوسائل؟ فإنّ ما نراه على هيئة مصداق واحد هو في الواقع مجموعة معقّدة من الخواصّ والأثر والمؤثّر لا يمكن الإحاطة بتفاصيلها إطلاقاً. ولهذا دائماً ما يكون المصداق بالذات غائباً عن مداركنا، مختبئاً عنا، وكثيراً ما قد يكون الأثر المذكور تابعاً لعنصر مجهول أو شرط غائب عن المشهود، وليس الطبيعة ذاتها. من هنا فإن تحصيل اليقين في العلوم الطبيعية مهمّة تعترضها مشاكل جمّة.

يذهب البعض في مثل هذه الحالات إلى التشبُّث بمبدأ صحة الحمل وغيره. لكن إذا كان العمل بصحة الحمل، إلى جانب التبادر والاطّراد، قضية سائغة في علم الأصول على طريق معرفة الحقيقة من المجاز في المحاورات العرفية فإنّ تعميم هذه المنهجية إلى دائرة العلوم التجريبية سيثير دهشة علماء الطبيعيات أكثر من أيّ شخص آخر. فليس بمجرد الإشارة إلى شيء أبيض سيكون بإمكاننا أن نحكم بأن هذا الشيء هو مصداق بالذات لمفهوم البياض. فهناك عوامل داخلية وخارجية لها مدخليتها في تحقق هذا الانطباع لدينا تجاه هذا الشيء بالذات. فإن معرفة البياض بما هو في نفسه، وبعيداً عن المؤثرات المحيطة، ليس بالأمر السهل تماماً.

يعتقد أرسطو ومَنْ تبعه بأن القضايا العامّة التي تشكل مبادئ القياسات هي قضايا استقرائية. فقاعدة «الكلّ أكبر من الجزء» ـ مثلاً ـ هي من نتائج عمليات الاستقراء. لذا يقول أرسطو: «...وينبغي أن تعلم أن الاستقراء ينتج أبداً المقدّمة الأولى

التي لا واسطة لها»[١٥].

ويقول نصير الدين الطوسي: «يتأتّى القياس في مقدّماته الأولى بمساندة الاستقراء»[١٦].

وهذا هو رأي الشيخ محمد رضا المظفَّر أيضاً؛ إذ يقول: «والاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكلّية وقواعدنا العامة. والحكم الكلي لا يكون إلاّ بعد فحص الجزئيات واستقرائها، فإذا وجدناها متَّحدة في الحكم نخلص منها القاعدة أو الحكم الكلي»[١٧].

ولا يمكن لهذا الاستقراء أن يكون تامّاً. فليست القضايا الحقيقية من نتائجه، وما يستنتج ليس سوى مجموعة من القضايا الشخصية. لكنْ تبقى صحة الاستقراء الناقص منوطة بالقياس الخفي. فإذا كانت جميع مبادئ القياسات هي قضايا استقرائية، والحال أن كل استقراء قائم على القياس، فإن ذلك سيؤدي إما إلى التسلسل أو الدور. ثمّ إذا كانت مقدمات القياس الخفي ـ المساند للاستقراء ـ من القضايا الاستقرائية ففي هذه الحالة سيكون دليل حجية الاستقراء هو الاستقراء نفسه.

المنهج التجريبي وطريقة الاتفاق والافتراق

يرى (جون ستوارت ميل) بأنّ التجربة هي عبارة عن مراحل تقودنا إلى تحصيل القاعدة والمعرفة. وهنا لا بدّ من توفر ثلاث مقدمات، هي: ١ـ مبدأ العلية (كبرى السببية)، ٢ـ مبدأ اطّراد الطبيعة، ٣ـ إثبات العلاقة السببية بين الظاهرتين (صغرى السببية)؛ إذ يرى (ميل) أنه ليس لدينا معرفة قلبية غير تجريبية بأيّ من هذه الأمور الثلاثة، وسبيلنا الوحيد إلى تحصيل المعرفة هي التجربة، ومن أجل الكشف عن العلاقة السببية بين العنصر (a) والعنصر (b) سنتبع منهجاً يقوم على أربع طرق أو مراحل:

١ـ طريقة الاتفاق.

٢ـ طريقة الاختلاف.

٣. طريقة التلازم في التغيُّر.
٤. طريقة البواقي.

المرحلة الأولى

إذا وُجدت حالاتٌ كثيرة متَّصفة بظاهرة معينة حضر فيها (b)، وكان هناك عنصر واحد ثابت في جميع الحالات في الوقت الذي تتغير فيه بقيّة العناصر، فإن العنصر الثابت هو السبب في وجود (b)، فإن شوهد (b) ضمن مجموعة (b c a) حيناً ومع مجموعة (f e a) حيناً آخر، وأيضاً مع مجموعة (s k a) مرة ثالثة، فإننا نستنتج أن السبب في وجود (b) هو (a)؛ لأنه العنصر المشترك الوحيد الحاضر في جميع الحالات.

المرحلة الثانية

في هذه المرحلة يحذف أحد العناصر محتملة العلّية من المجموعة التي تخضع للاختبار، فإذا غاب (b) مع حذف ذلك العنصر، أو لم يظهر، سيتضح لنا أن العنصر المحذوف هو العلة في وجود (b). وبعبارة أخرى: إذا اتَّفقت مجموعتان من الأحداث والعناصر من كلّ الوجوه، إلاّ أحدها، فتغيَّرت النتيجة من مجرّد اختلاف هذا العنصر الواحد، فإنّ ثمّة صلة علّية بين (b) وهذا العنصر بالتحديد.

المرحلة الثالثة

وهي المرحلة الأهمّ كونها تتضمَّن المراحل السابقة ـ نوعاً ما ـ، وفيها نحاول إجراء تغييرات على العنصر (a)، فإنْ طرأت في الآن ذاته تغييرات على العنصر (b) فإنّ ذلك يعني وجود علاقة سببية بين الاثنين.

المرحلة الرابعة

إذا كان لدينا مجموعتان (a c d) و(e f b)، وعلمنا بنحو ما أن (c) علّة لـ (e)، وأن (d) علة لـ (f)، فإننا لن نحتاج إلى تجربة إضافية في إثبات أن (a) علّة لـ (b)؛ فثمة علاقة سببيّة بين المجموعتين.

من الممكن عبور هذه المراحل الأربع عن طريق الملاحظة، أو عن طريق التجربة. ففي الحالة الأولى يكون العالم مجرّد متابع لما يدور ويحدث دون أيّ تدخل في مجريات الأمور، من قبيل: علم الفلك، وبعض قوانين العلوم الاجتماعية.

أما في الحالة الثانية فليس العالم مجرّد متابع وحسب، بل هو مَنْ يصنع بعض الأحداث أيضاً، لكن من حيث المبدأ ليس هناك فرق بين الحالتين.

المحصِّلة التي نعود بها من هذه المراحل التجريبية هي أن (a) هو علّة لـ (b). لكنّ معضلة الاستقراء لا تحلّ بهذا؛ لأن مشكلة الاستقراء هي الحركة من الجزئيات إلى التعميم والكلية، أي تعميم حكم القضايا المشهودة على القضايا غير المشهودة. ثم إنّ الحكم بسببية (a) في (b) هو فرعٌ لقبول مبدأ العلية.

يذكر (ميل) بأننا سنتجاوز إشكالية الاستقراء عبر مبدأ العلية والاطّراد، إلا أن هذه القوانين ليست بديهية أو عقلانية، بل من نتاج الاستقراء والتجربة نفسها. وعليه فإن أساس الاستقراء هو مبدأ العلية والاطراد، وهما من نتائج ومحصلات الاستقراء نفسه. أَوَلَيْس هذا هو الدَّوْر؟

هنا يردّ (ميل) بأن الاستقراء الذي ينبثق عنه مبدأ العلية والاطراد هو أقوى أنواع الاستقراء على الإطلاق؛ لأنه كلما تضاعفت حالات الملاحظة كلما ترسخ الاستقراء وتعزَّز كيانه، وكلما كان التكرار أقلّ كانت النتائج أكثر هزالة. فأساس ودعامة مبدأ العلية والاطراد هي تجارب أكثر عدّة مرات من غيرها. وكما يقول (هربرت سبنسر): فإن «أساس الاطراد في الطبيعة لا يقوم على تجربة الفرد وحدها، وإنما جاء هذا المبدأ نتيجة لتجارب جميع البشر على مرّ العصور، بل وتجارب الحيوانات التي ورثها عقل الإنسان»، ثم هناك فرقٌ بين الاستقراء السطحي البدائي والاستقراء العلمي القائم على المناهج المذكورة[١٨].

وقفة نقدية ـــ

لا يمكن بالاستقراء إثبات مبدأ العلية أو مبدأ الاطّراد. فمجرد ملاحظة الاقتران والتوارد بين أمرين ـ مهما تكرَّر هذا الاقتران ـ ليس من شأنه إثبات مبدأ العلية والاطّراد وأيّ قانون آخر؛ لأننا نفترض عدم وجود قاعدة بديهية تنضمّ إلى

الملاحظة. ففي الواقع لا يمكن إثبات أيّ قضية فلسفية بمجرد الاعتماد على الملاحظة والتجربة، وحتّى الاحتمالات لن تجدي نفعاً بدون طرح بعض القواعد البديهية.

ذهب (ميل) إلى أنّ دعامة الاستقراء هو مبدأ العلية والاطّراد، لكن إذا كانت هذه المبادئ نفسها استقرائية فهذا يعني أن حجّية الاستقراء باتت ذاتية مستقلة عن أيّ دليل وقاعدة. بالإضافة إلى إشكالية الدور الحاضرة بقوّة هنا. ولم يكن توجيه (ميل) سوى تهرب ومراوغة؛ إذ كان تفريقه بين الاستقراء العلمي والسطحي هو تبرير سطحي بدوره لا علاقة له بالأسس المنطقية المعهودة. لذا ليس ثمة فرق وتفضيل بين الاستقراء الجزئي والاستقراء الشامل لجميع البشر، أو حتى الحيوانات.

كان (ميل) قد بنى فرضيته هنا على الأسس التالية:

أولاً: إمكانية معرفة جميع العناصر الموجودة في المركّبات المعقّدة.

ثانياً: إننا سنعرف دور كلّ عنصر، أي بإمكاننا معرفة عدد العناصر وخصائصها أيضاً.

ثالثاً: افترض أنّ لكل عنصر مستقلّ دوراً مؤثّراً في غيره، وهناك أثر واحد مترتّب عليه.

رابعاً: من الممكن الفصل بين هذه العناصر مع الحفاظ على دورها وتأثيرها في الغير.

في حين يمكن أن نقول في المقابل:

أولاً: إنّ العناصر الموجودة في المركّب قد تكون أكثر بكثير مما توصلنا إليه. وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

ثانياً: بما أننا لا نستطيع معرفة جميع العناصر فليس بالإمكان أيضاً الجزم بنسبة الأثر والسبب الملاحظ إلى عنصر بعينه دون آخر.

ثالثاً: قد لا تكون العناصر المستقلّة هي العلّة، بل العلّة ناتجة عن اتّحاد بعض العناصر؛ فإنّ أقسام التركيبات في المجموعة متشعّبة الأطراف، تفوق هذه الفرضيات المحدودة.

وبناءً عليه لا يمكن استنتاج قضية قطعية من خلال حذف أحد العناصر في

الملاحظة، وغياب العنصر الآخر، لنقول: إن ذلك العنصر هو علّة لهذه النتيجة؛ فقد يكون هو جزءٌ من العلة، وليس جميعها، وأن للعناصر الأخرى دخلاً في خلق هذه النتيجة بوصفها مقدّمات وشروط في تحقيقها. وبما أن إدراك جميع العناصر الدخيلة غير متحقّق قطعاً فإن حذف العناصر المؤثّرة، أو أي شيء دخيل في العلة من دائرة التجربة، قضية غير ممكنة أيضاً؛ فإن مسألة العلم بانتفاء وجود أيّ عنصر دخيل في إيجاد (b) باستثناء (a) من بين سائر الظواهر اللامتناهية حتّى على صعيد التأثير الجزئي أو الشرطي في علّة الشيء هي قضية مختصّة بعالم الغيب والشهادة حصراً، وإنّ ادّعاء نفي وجود التأثير بشكل قاطع ليس سوى رجمٍ بالغيب.

رابعاً: من الممكن أن يقسَّم كلّ عنصر إلى أجزاء، يكون لكلّ جزء دور في النتيجة، أو أكثر من دور.

خامساً: إن التفكيك بين عناصر المجموعة مع المحافظة على فعاليتها قضية ممكنة ـ عمليّاً ـ بحقّ بعض الموجودات في أقلّ تقدير.

سادساً: إذا كنّا في صدد تحديد العلّة من خلال التجربة فإنّ مجرد العثور على عنصر تابع لآخر في الوجود والعدم لا يدلّ على كون الأوّل علّة تامة للثاني؛ لأن هذا التلازم في الوجود والعدم حاضرٌ أيضاً في الجزء الأخير من العلة التامة وجميع المقدمات الأخرى، لهذا يقول الحكماء: «دوران الشيء مع الشيء وجوداً وعدماً لا يوجب علية المدار للدائر»[١٩]. وكما أن هذه الاحتمالات واردة في حقّ المركّبات المعقّدة جدّاً والكيميائية فهي أيضاً غير مستبعدة ـ ولو بدرجة أقلّ ـ في المركّبات الأقلّ تعقيداً.

ينبغي لنا أن لا ننسى كوننا في صدد البحث عن قاعدة منطقية للتجربة يعمل بها في العلوم التجريبية، وبالتالي فإن ما ينتج عن تطبيق منهجية (ميل) ليس سوى اعتقاد راجح وظنّي بكون (a) علّة لـ (b)، ولن يبلغ هذا الاعتقاد مستوى اليقين من خلال هذه المنهجية إطلاقاً. علماً أن هذه الرؤية ممّا يؤثر عنه شخصياً؛ إذ لم يدَّعِ لنفسه القطع واليقين في العلوم التجريبية[٢٠].

وكان هذا ديدن معظم العلماء بعده، حتّى أن (أترونيرات) ذكر أنّه إذا قلنا: إن القوانين صحيحة فقد أذنبنا بحقّ المنهج التجريبي[٢١].

يضاف إلى ذلك أنّ تطبيق هذه المنهجية يكاد يكون مستحيلاً في بعض مجالات العلوم التجريبية، من قبيل: قضايا علم الفلك المرتبطة بزمن مطلق وبصيرورات متغيّرة، وكذلك النظريّات المتعلقة بالأنواء الجويّة، فإنّ التجربة هنا متعذّرة.

تسوية مشكلة الاستقراء بالاحتمالات ونظرية الشهيد الصدر

بعد فشل العديد من المذاهب الفكرية في تقديم حلٍّ منطقي للاستقراء وجد بعض التجريبين أنفسهم عاجزين عن تقديم حلٍّ يجعل من الاستقراء مفيداً لليقين، فاكتفوا بقيمته الاحتمالية وفقاً لحساب الاحتمالات. وخلافاً للمنطق الأرسطي الذي يرجع الاستقراء إلى القياس، ويمنحه بذلك الحجية القطعية، ذهب التجريبيون إلى التنظير لمفهوم الاحتمال والقضايا ذات القيمة الاحتمالية، وبدلاً من المنطق ذي القيمتين في السابق نظّروا لمنطقٍ بقِيَمٍ ثلاث هذه المرّة.

وبناءً على هذا فإن رصد الاقتران المتكرِّر بين أمرين يضاعف من احتمال التلازم والتعميم على الأقران. وإنّ قيمة نتائج الاستقراء الاحتمالية تقوى وتضعف تبعاً لحجم ومستوى مرات الملاحظة. وعليه فإن قيمة العلوم التجريبية وحجّية نظريّاتها ـ المبتنية في نظرهم على الاستقراء ـ لا تتعدّى حدود الاحتمال أبداً.

علماً أن الاقتناع بهذا المستوى من القيمة لم يكن بالأمر السهل أيضاً، ولم يقف عند هذا الحدّ. فبمجرَّد دخول الاحتمال على الخطّ بات من الضروري الخوض في تفسير وتعريف مفهومه، الأمر الذي أفرز لنا مختلف الآراء والنظريات والمذاهب الفلسفية في التنظير لمفهوم الاحتمالات، فكان شوطاً رائعاً في صفحات الفكر الحديث.

بالطبع ليس من أهدافنا الخوض في تفاصيل مبحث الاحتمالات ونظريّاته. فعلى فرض وجود تعريف صحيح للاحتمال فإنّ السؤال الأهمّ هو: هل من الممكن افتراض قيمة احتمالية للاستقراء على أساس المنهج التجريبي وحده؟

الجواب: لا. وهذا ما تنبَّه له (برتراند راسل). وما ورد في نظرية الشهيد الصدر أيضاً التي تنصّ على ضرورة عبور الاستقراء بمرحلتي التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي، وصولاً إلى القطع واليقين، حيث تمّ التأكيد على أنّ ذلك لا يستغنى أبداً عن

القواعد القبلية وغير التجريبية، وأنّ الاستقراء المحض لا يفيد حتّى القيمة الاحتمالية. لذا يؤكد الشهيد الصدر على أن حساب الاحتمالات ليس من شأنه مضاعفة قيمة الدليل الاستقرائي، إلاّ إذا ترك الأثر نفسه على العلة الفلسفية وترجيحها، الأمر الذي يرفضه المنطق التجريبي طبعاً. وعليه يتعيَّن على المنطق التجريبي إمّا التسليم بحتمية العلة، أو التنازل عن معطيات الاستقراء الاحتمالية؛ لأنّ أيّ شكل من أشكال ترجيح تعميمات الاستقراء الاحتمالية على أساس الاستقراء على اطراد مباشر مع قدرة الاستقراء على إيجاد الترجيح في مفهوم العلية العقلي[٢٢].

يضاف إلى ذلك أنّ قيمة الاحتمالات قائمة على أساس قبول فرضياتها، وقاعدة عدم التناقض، وهي مصادر قبلية، وليست تجريبية. ثم إن مَنْ يريد المبالغة بحبّه للمذهب التجريبي فينكر كلّ معرفة غير تجريبية هو في الواقع يغالط نفسه، كسرابٍ يحسبه الظمآن ماءً.

بعد إضافة مرحلة التوالد الذاتي والمضعِّف الكيفي إلى مرحلة التوالد الموضوعي والمضعِّف الكمّي يقرِّر الشهيد الصدر بأن الاستقراء موصِلٌ إلى اليقين. فمع تصاعد احتمال الافتراق سيتجاهل الذهن البشري الاحتمال الضعيف، وينتقل إلى الاحتمال الأقوى. إلاّ أنّ الإشكالية تكمن في هذا الانتقال تحديداً. والسؤال هنا: ما هو مسوِّغ ذلك؟ وما ورد في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) ليس سوى بيان ووصف للانتقال، وأن العقل البشري خلق على نحو يدعوه إلى اتّخاذ مثل هذه الخطوة. إلاّ أنّ مشكلة الاستقراء لم تكن في إمكانية انتقال الإنسان من الاستقراء إلى اليقين، وعدمها؛ إذ معلومٌ أنه سيصل إلى اليقين. وهذا ما لا ينكره حتّى (هيوم) المنظِّر الأول لإشكاليّة الاستقراء في الغرب، بل كان قد نصَّ عليه، وقدَّم له تفسيراً سايكولوجياً أيضاً، وإنّما كان كلامه في مصداقيّة وحقانية اليقين الاستقرائي.

ورغم تأكيد الشهيد الصدر على صحّة هذا التفسير فإنّه لم يقدِّم دليلاً على مرحلة التوالد الذاتي يضمن حقّانية الدليل الاستقرائي والتجريبي، بل تم الاكتفاء ببيان كيفية تحقُّق هذا اليقين. وعلى الرغم من أن السيد الصدر كان يريد من تقسيم اليقين إلى: منطقي؛ وذاتي؛ وموضوعي، أن يقول لنا بأن اليقين الناتج عن الاستقراء ليس من سنخ اليقين المنطقي والرياضي[٢٣]، وجعل في قبال العقل الأول

(مدرك البديهيات)، والعقل الثاني (مدرك نظريات القياس)، عقلاً ثالثاً يسير إلى النهج الاستقرائي[٢٤]، إلاّ أنّ هذا التفسير لا يسدّ حاجة ما يصبو إليه المناطقة في موضوع الاستقراء، ورفع المشكل، وإحراز حقّانية اليقين الحاصل من الاستقراء.

ورأي الشهيد الصدر هو أن الاستقراء يقود إلى اليقين الموضوعي إذا توفّرت بعض الظروف والمستلزمات. وقد بيّن هذه الظروف في محلّه، مؤكّداً على أنّ تحصيل اليقين الموضوعي في الظروف المذكورة هي قضية طبيعية تحصل لأيّ إنسان. وليس لدينا ملاحظة على أيٍّ من هذه النقاط، لكنّ السؤال المطروح هنا هو: ما الدليل على حقّانية وصدق ذلك المدَّعى؟ وهذه هي مشكلة الاستقراء الأزليّة.

على صعيد التوالد الموضوعي فإنّ الأدلة العينية تضاعف من درجة الاحتمال. وفي مرحلة التوالد الذاتي فإنّ الذهن سينطلق من الأدلة العينية ضمن إطار من الظروف الخاصّة فيقدّم الاحتمال الضعيف المخالف قرباناً للاحتمال الأقوى الموافق، ليصل إلى اليقين. وبعد كلّ هذا العناء لا تزال مشكلة الاستقراء قائمةً أيضاً.

يذكر أنّ السبب في خوض الشهيد الصدر في مشكلة الاستقراء هي مباحث حجّية بعض الأدلّة، كالتواتر والإجماع والشهرة في علم الأصول، والتنبيه إلى هزالة الحلول المقدَّمة في السابق. هنا تنبَّه السيد الشهيد إلى أن الاستقراء من شأنه أن يمثّل الدعامة الأقوى لتلك الأدلّة، فشرع في التأسيس لحجّية الاستقراء، فتوصَّل إلى منهج لم تقتصر معالجاته على مشاكل علم الأصول فقط، بل بات منطقاً جديداً للمعرفة البشرية ومفتاحاً لألغازها. وبناءً عليه التحمت مجالات المعرفة الثلاثة ـ العلوم العقلية، العلوم النقلية، العلوم التجريبية ـ جنباً إلى جنب، قوامها منطق واحد هو الدليل الاستقرائي. فعلى سبيل المثال: بات بالإمكان إثبات حجّية الاجتماع والتواتر من جهة، والتوحيد والنبوة من جهة أخرى، بالطريقة المتّبعة في إثبات القضايا الفيزيائيّة عينها. هكذا اجتمعت جميع المعارف البشرية من دينيّة وعلمية تحت مظلّة المنهج الواحد، رغم التباين والاختلاف في الجزئيّات. وهذا ما يكشف لنا ـ ضمناً ـ أنّ مديات الدليل الاستقرائي أوسع بكثير من حدود ومجالات براهين القياس.

لا بدّ من التنويه هنا إلى أن المراد من نفي إنتاجية الاستقراء لليقين هنا ليس

إنكاره جملةً وتفصيلاً؛ لأن العلم حقيقة ذات مراتب، ونفي مرتبة منها لا يعدّ نفياً لأصل العلم بالكامل، وإنما المراد هو أنه لا يوجد استقراءٌ منتج لليقين بالاستدلال المنطقي. لكنْ ليس من شكٌّ في إنتاجه لدرجاتٍ من العلم. فالعديد من المعارف البشرية ـ سواء في مجال العلوم أو الحياة اليومية ـ إنّما هي من محصّلات الاستقراء ذاته. وكثيراً ما يقع مجدياً في حلّ بعض الإشكاليات في العديد من الأبحاث والاستدلالات، وخصوصاً على صعيد استنباط الحكم الشرعي. وإذا كنّا نبحث في كلّ مرة عن المعرفة اليقينية المانعة لنقيضها فإنّنا لن نبلغها أبداً.

المنهج التجريبي عند (كارل بوبر)

منح كارل بوبر (karl raimand popper) ـ صاحب الفلسفة الرائدة في المعرفة ـ دور تكذيب الفرضيات إلى التجربة، الفرضيات الناتجة عن تكهُّنات بعض العلماء غير المسؤولة. فنظرية النقض (refutability) في مقابل نظرية الإثبات (verifiability) ونظرية قابلية التأييد (confirmability). أولئك هم الوضعيّون الذين يقولون بتأسيس التجربة على الاستقراء، ومنحه القدرة على إثبات النظريات.

إلاّ أنّ (بوبر)، المتأثِّر بـ (هيوم)، لا يعترف بأيّ قيمة منطقية للاستقراء[٢٥].

ثم إنه ذهب أبعد من (هيوم) نفسه، الذي وإن لم يؤمن بيقينية الاستقراء لكنّه اعترف بوجوده واستعماله الواقعي، وأرجعه إلى المنشأ السايكولوجي، بمعنى أنه على الرغم من افتقار الاستقراء إلى الدليل المنطقي لكنه من الأمور المعتادة لدى الناس، وحاضر في محاوراتهم وأحكامهم اليومية. وهذا ما لفت إليه المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي قبل قرون خلت، عندما رفض حجية الاستقراء، واعترف بواقعيته ورسوخه في الأذهان[٢٦].

إلاّ أن (بوبر) رفض بشدّة فكرة التفريق بين الواقعية والحجّية في الاستقراء، ولم يذعن له حتّى بصفة الواقعية. وكان يرى أنه ليس سوى زعم وأسطورة[٢٧]، وأن العلوم التجريبية لا علاقة لها بالاستقراء من الأساس. لذا راح يقول: «الاستقراء بمعنى الاستدلال على أساس تكرُّر الملاحظة ليس هو إلاّ أسطورة زائفة، وليس له واقع

سايكولوجي، أو واقع في الحياة اليومية، ولا هو من المناهج العلمية إطلاقاً»[٢٨].

وبناءً عليه فإنّ (بوبر) رفض منهج (ميل) الاستقرائي، واختار منهج (وليام هيوم) في استنباط الفرضيات. فالمنهجية العلمية من جهة نظر (بوبر) هي أن تلقي التكهنات على طاولة التجربة والاختبار، وحذف الباطل منها، وبهذا من الممكن لقافلة العلم أن تتقدّم وتمضي إلى الأمام. ومضافاً إلى إشكالاته المنطقيّة المستوحاة من آراء (كانط) في تعريف الميتافيزيقيا واستحالة خضوعها للتجربة، وتأثُّره بـ (هيوم) في موضوع الاستقراء، فقد تأثّر ببعض الأحداث التاريخية في حياته العلمية، من قبيل: موقفه إزاء النظرية الماركسية في تفسير التاريخ، ونظريات فرويد السايكولوجية، وكذلك (آدلير)، ومقارنة ذلك بالنظرية النسبية عند إنشتاين. وفي المحصّلة يخلص (بوبر) إلى تقديم نظرية التكذيب بوصفها مفتاح الحلّ لقضيتين أساسيتين في فلسفة العلم، أي مشكلة الاستقراء؛ ومشكلة ترسيم الحدود بين العلم والميتافيزيقيا[٢٩].

علماً أنّ نظرية قابلية التكذيب لم تخلُ من الاعتراضات والنقد. فعلى سبيل المثال: تعترضها إشكالية النظريات الوجودية (existential propositions)، التي هي قابلة للتأييد، ومعترف بها علمياً، لكنها غير قابلة للتكذيب، الأمر الذي اضطر (بوبر) إلى عدّها قضايا غير علمية[٣٠].

لقد ألغى (بوبر) جدوائية الاستقراء من جهة، ورفض أن يكون العلم استقرائياً من جهة أخرى. فإذا كان يرى العلم التجريبي يقينياً فإن بين هاتين المسألتين تلازماً واطّراداً، إلاّ أنّه لم يقُلْ بيقينية العلم أيضاً. إذاً فما يعجز عن تحقيقه العلم ليس متوفّراً فيه أساساً. وعليه فلا شائبة على الاستقراء من هذه الناحية إطلاقًا. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نستنتج من افتقار الاستقراء للحّجية بأنّ العلم ليس استقرائياً، أو ينبغي أن لا يكون كذلك.

قد يقال بأن الدليل على نفي الاستقراء عن العلم هو التاريخ وتطبيقاته العملية، فلم تكن سيرة العلماء العملية (practice) منطوية على استخدام الدليل الاستقرائي. وهذا ما يشير إليه (بوبر) أحياناً. فإذا كان المراد أن تحصيل الفرضيات ليس عن طريق الاستقراء فهذا صحيح ـ نوعاً ما ـ، أي إن الاستقراء وحده لا ينتج لنا نظرية،

لكنْ لا يمكن إلغاء دوره بالكامل في عملية بلوغ النظريات. فعلى الرغم من أن الاستقراء لا يمثِّل العلة التامة في كشف النظرية، لكنه المساعد والمؤهِّل لتخمينها. فلو أن (نيوتن) لم يكن يرى سقوط التفاحة أو سقوط أيّ شيء آخر، أو كان يعيش في كوكب لا يعترف بالجاذبية أصلاً، فلن يخطر على باله أبداً التفكير بنظرية الجاذبية. نعم، ليس مجرد رؤية الشيء الساقط إلى الأسفل هو العلّة التامة لاكتشاف النظرية، فهناك الملايين من الناس ممّن كان قد رأى سقوط الأجسام بأمّ عينه، لكنّه لم يتوصَّل أبداً لنظريةٍ بهذا الحجم. وعليه فإنّ بلوغ نظريةٍ ما يتطلَّب جملة مقدمات، منها: المعلومات القبلية، والملاحظة الفاحصة، بالإضافة إلى الإبداع الشخصي لدى العالم. لا ينبغي أن تنسينا نزعة الرياضيات في العلوم الدقيقة، وهيمنة المصطلحات التجريدية والنظرية، وتأخذنا بعيداً عن مبدأ العلوم الحقيقي. نعم، لا يقف العلم عند حدّ الملاحظة والتعميم الاستقرائي، لكنّ هذا لا يعني تجاهل أهمّية الاستقراء ودوره.

نحن بحاجة في كلّ تخمين لنظريةٍ ما إلى التجربة والبرهان من أجل بقائها. فحتى لو افترضنا أن القضايا العلمية ليست يقينية وقابلة للتنفيذ فإنّ قبل تحقُّق التنفيذ بالفعل هناك ما يحفظ لنا بقاء الفرضية، وهو الاستقراء والتجربة. فإنّ معنى نجاح النظرية في تفسير الظاهرة هو أن تسير الأحداث وفقاً للتنظير الحاصل فعلاً، أي رؤية الأشياء والأحداث بوصفها مصاديق للفرضية، ودليلاً على وجودها أيضاً. من هنا لا يمكن لنا قطع الصلة بين العلم والاستقراء.

يتَّضح ممّا تقدَّم في موضوع التجربة نفي البداهة عن المتواترات والحدسيات أيضاً.

وقد أرجع نصير الدين الطوسي ـ في أساس الاقتباس ـ المتواترات إلى الحدسيات نفسها؛ إذ يقول: «والمتواترات تعتمد على الحسّ الآخر. وعليه فحكمها كحكم المحسوسات تماماً»(٣١).

كما ألحق الشهيد الصدر ـ في الأسس المنطقية للاستقراء ـ المتواترات والحدسيات، وكذلك المحسوسات، بالتجريبيات، فعرَّف كلّ واحد من هذه الثلاثة

بتعريف التجريبيات[٣٢].

تأمل واستدراك

على الرغم من جميع ما قلناه فإنه لا يبدو أنّ النزاع في الاستقراء قد انتهى.

فمحصّلة الكلام: إنّ جميع السبيل المتّخذة في إثبات حجية الاستقراء غير كافية حتّى الآن. ثم إنّه لا يوجد تحليل يثبت لنا إنتاجية الاستقراء لليقين المنطقي، بحيث يمتنع خلافه وجوداً.

وقلنا: إنه ليس من شكٌ في أنّ الكثير من أحكامنا اليقينية هي استقرائية، لكنّ الكلام جلّه في حجّية هذا اليقين. ومع هذا ليس لنا أن نسأل: لماذا قد بلغنا اليقين بالاستقراء؟ ومع أننا نعلم بأن الاستقراء ليس حجة إلاّ أن أحكامنا اليقينية لا تزول. وهذا ينطبق أيضاً على المدركات الحسية والاستنتاجات الحاصلة من التواتر. فأنا لا أشكّ أبداً بوجود الشمس في الخارج، وهي قضية حسّية بالطبع، فإذا كان هذا اليقين ليس أقوى من سائر البراهين والجعجعات الفلسفية الأخرى فإنه ليس أضعف منها قطعاً. كما أنني لا أشكّ في وجود مدينة (موسكو) التي لم أَزُرْها قط، وهي قضية متواترة. فإذا جاء أحد الفلاسفة واستند إلى أدلّة نفي حجّية الحسّ والاستقراء، وشكّك في هذين المثالين، لن يكون من السهل عليَّ تقبُّل هذا الادّعاء أبداً.

إنّ كل قضية أو اعتقاد باطل أو قائم على المخالطة لا شكّ أنه سيزول بعد اكتشاف بطلانه ومغالطته، ولو من عند مكتشفه، والقائل به، في أقلّ تقدير. إلا أنّه وعلى الرغم من كلّ هذه الأدلة والبراهين المساقة ضد الاستقراء لا تزال العديد من أحكامنا الاستقرائية اليقينية والحسّية قائمة شاخصة، ولم تزُلْ حتّى عند النافين لحجية الاستقراء والحسّ أنفسهم. حيث نسمع الفيلسوف يؤكّد على نحو القضية الكلية نفي قابلية الاستقراء والحسّ على توليد اليقين، لكنّه لا يزال موقناً بمصاديق الاستقراء والحسّ. وهذا بدوره إشعار بأنّ الحكاية لم تنتهِ بعدُ، ولها تتمة.

إنّ إداء الذهن الطبيعي ـ في التعامل مع القاعدة ـ لا ينصاع لاجتهاداتنا وتحليلاتنا، وإنّما هو يشقّ طريقه بنفسه، فالمنطق منتزع من هذا الأداء، وليس من

التعليمات المفروضة عليه، فهي ثانوية وبالعرض. فإذا كان الذهن قد وصل إلى اليقين بالقياس فهذا لا يعني أننا بلغنا اليقين من خلال دراسة القياس، وحكمنا بأن القياس حجة ومنتج لليقين، فحتى لو لم نتوصل إلى هذه النتيجة فإن الذهن سيمضي في طريقه ويدرك النتيجة ذاتها عن طريق القياس أيضاً. لكنْ ليس كل قياس حجة، بل هناك من المغالطات ما يعكّر صفو أجواء القياس، وهنا يبرز دور المنطق الأساسي في كشف المعوقات والمغالطات التي باتت معروفة وظاهرة للعيان إلى حدٍّ ما. ولهذا يتمتَّع المنطق القياسي بحظوة وتفضيل.

قد يمكن القول بأن الأمر ذاته منطبق على المحسوسات والمتواترات والاستقراء وما شابه. نعم، كثيراً ما يفضي الحسّ والتواتر والاستقراء إلى نتائج باطلة، لكنْ ألا يمكن القول بأننا لم ندرك بعدُ الآليات والمتطلبات المولّدة للعلم ومعوّقاتها في هذا المجال؟ فإنّ الآليات المتّبعة في هذا الباب أكثر تعقيداً، ومعوقاتها أصعب وأكثر غموضاً أيضاً.

وبناءً عليه ليس من شكٍّ في وجود اليقين الاستقرائي والحسّي، لكنّ المشكلة في تفسير ذلك. وتبرز الصعوبة في غياب الملاك والضابطة في التمييز بين مصاديق اليقين ـ في الحسّ والاستقراء ـ الصادقة والكاذبة بشكل حازم وقاطع. لكنّ غياب ذلك ليس دليلاً على عدم الوجود، إلاّ أنّ إصرار الحسّ واليقين على عدم مبارحة الذهن ـ برغم جميع المساعي المبذولة من أجل إخراجهما ـ دليلٌ على تأصلهما في بنية الذهن البشري بوصفهما السكان الأصليين، وأن تلك المعوقات موجودة في كل حال.

المسألة الأخرى هنا هي أن اليقين الحسي أو الاستقرائي، مع أنه يقينٌ فعلاً، ليس حتمياً، بخلاف اليقين القياسي. فعلى فرض درك الضوابط والمعوقات فيهما يبقيان في هذه النقطة مختلفين عن اليقين القياسي، فهو حتميّ، بحيث إن خلافه ممتنع عقلاً، وهذا لا ينطبق على اليقين الحسي والاستقرائي؛ لأن خلافهما ليس ممتنعاً عقلاً. وهذا هو واجب المنطق الاستقرائي في تفسير هذه الحقيقة، وليس من شأنه إثبات الحتمية لليقين. علماً أنّ نقطة الاختلاف هذه لا تعني أن اليقين الاستقرائي ليس يقيناً، فالحتمية ليست ركناً في مقوّمات اليقين، وإنما هي صفة أخرى ملازمة

لليقين القياسي، فإن إمكان الخلاف لا ينافي وجود اليقين، بل احتمال الخلاف هو المنافي له، والاحتمال غير الإمكان.

فخلاف وجود الشمس ومدينة موسكو ممكنٌ عقلاً، لكنه غير محتمل أبداً، أي لا يلزم من فرض الخلاف تناقض وإنْ كانا موجودين فعلاً. وهذا من قبيل أن اليقين بوجودنا بالفعل لا يتنافى مع إمكان عدمنا، لكنه ينافي احتماله طبعاً. وهذا فرق عقليّ وذهني، لكن إذا نظرنا إلى الواقع الخارجي، وأخذنا بنظر الاعتبار العلل والضرورات الأخرى، فلن يكون لهذا الفرق وجود أصلاً.

وبناء عليه فإن تحصيل اليقين في العلوم التجريبية أمرٌ ممكن، وموجود بالفعل. فالتجريبيون يوقنون بالكثير من قوانينهم العلمية. وإذا كان الفيلسوف مشكّكاً في حجية الاستقراء؛ لعجزه في الفهم والتفسير، فهذه مشكلته وحده، وعليه أن يسعى في حلها. وهكذا بالنسبة للإجماع الموجود في العلوم، فهو ليس موجوداً في الفلسفة بالفعل، وليس هناك أملٌ في تحققُه في المستقبل أيضاً. وقد يقال: إن هذا الإجماع إنما هو نتيجة لخطأ منظم من أخطاء الذهن. نعم، هذا ممكنٌ، إلاّ أن نجاح وواقع هذه العلوم على الأرض إنْ لم يكن برهاناً قاطعاً على صدقها فهو دليلٌ قوي على ذلك.

إذا حمل هذا الإمكان على محمل الجدّ فمن المتوقّع أن يسود المذهب المثالي في كلّ مكان، ولن يبقى الموضوع مقتصراً على العلم التجريبي، بل سيبطل ويهدم كل شيء. وهكذا بالنسبة لنظرية قابلية العلوم للتكذيب، فإنْ فرضنا فيها ملاكاً تاماً فلن تكون على علاقة بظنية العلوم ويقينيتها، فهي ليست بمعنى أن القوانين العلمية ستفنى يوماً ما، سواء في الحتم أو الاحتمال، بل المراد أنّ القضية العلمية إذا كانت باطلة يمكن ـ بطبيعة الحال ـ إثبات بطلانها من خلال التجربة.

وبناءً عليه فإنّ معنى القابلية على النفي والتكذيب في القوانين التجريبية ليس بطلانها بالفعل، ولا بطلانها بالقوة، وإنما المراد هو تقدير البطلان وافتراضه على نحو القضية الشرطية. ولا يفهم من هذا الكلام أن جميع العلوم يقينية. كما أننا لسنا في صدد التشكيك في عدم بداهة المحسوسات والتجريبيات بشكل مطلق. كما لا يمكن الدفاع عن الواقعية الساذجة (naiverealism). بل مرادنا من ذلك أن علماء هذه العلوم على يقين في العديد مما يتوصلون إليه من نتائج، وأنه لا يوجد دليل قاطع

على نفي حجية هذا اليقين حتى الآن. وما قيل ويقال فهو أنّه ليس ثمّة دليل على حجية الاستقراء، ولم يتم العثور عليه حتّى الآن. ثم إنّ بطلان العديد من النظريات اليقينية السابقة لا يمكن أن يكون دليلاً على بطلان جميع النظريات. ناهيك عن أن هذا في حدّ ذاته من مصاديق الاستقراء الناقص، ولا يمكن من خلاله نفي الاستقراء وحجّيته.

كلمة أخيرة

لا بدّ أن ينظر إلى المواضيع والاستطرادات التي طرحناها خلال البحث الأخير على أنها تساؤلات في هذه الدائرة، وفي مقابل سائر المواضيع الأخرى في البحث الكلي. فنحن لسنا أبداً في صدد بيان نتيجة قطعية في التحقيق، وإنما الهدف هو أن نبيِّن حقيقة مفادها أنّ مشكلة الاستقراء ـ نفياً وإثباتاً ـ لم تحلّ بعدُ، وليس مستحيلاً حلُّها، وأنّ ملف هذه الدعوى التاريخية لم يغلق حتّى الآن.

للاستقراء حدٌّ في المعاني يلازمه القويُّ من الرجالِ
له حكمٌ ولا يعطيك علماً فصورته كمنزلة الظلالِ
مزاحمة الدليل يقوم فيها وأين العينُ من شخص المثالِ؟
منازلة الظنون وإنّ منها لمعطيك النزول إلى سفال
فلا تحكم بالاستقراء قطعاً فما عين الغزالة كالغزال
وإن ظهرت بالاستقرا علوم فما حكم التضمر كالهزال[٣٣]

الهوامش

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ١: ٢١٦، طهران، نشر الكتاب.
(٢) أما الاستقراء العقلي ـ الذي من خلال حصر الأقسام يُستنتج حكمٌ كليّ لها ـ فهو خارج عن محل البحث. فمن المناطقة مَنْ أرجعه إلى القياس المقسم، كأن نقول: إن الشكل إمّا كروي أو له أضلاع، وكل واحد منهما متناهٍ، إذاً فكلّ شكل متناهٍ.
(٣) بهمنيار بن مرزبان، التحصيل: ٩٧، طهران، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٣٤٩.

(٤) ابن سينا، المصدر السابق ١: ٢١٧.
(٥) ابن سينا، الشفاء ـ المنطق (البرهان) ٣: المقالة الأولى، الفصل التاسع، قم، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤.
(٦) انظر: غلام حسين إبراهيمي ديناني، قواعد كلي در فلسفة إسلامي ١: هامش قاعدة الاتفاق، طهران، مؤسسة الدراسات الفكرية التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي، ١٣٦٥هـ.ش.
(٧) الشهيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٢٧، بيروت.
(٨) منطق أرسطو ١: التحليلات الأولية للمقالة الثانية، الفصل ٢٣، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠.
(٩) أساس الاقتباس، مقالة ٥، فصل٧؛ ابن سينا، البرهان، المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل التاسع.
(١٠) رودلف كارناب، مقدمه إي بر فلسفة علم: ٢٧، طهران، منشورات نيلوفر، ١٣٦٣.
(١١) الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق ١: ٢٥٩ ـ ٢٩٨، منشورات فيروز آبادي، قم، ١٤٠٠.
(١٢) انظر: مهدي حائري يزدي، هرم هستي، الدرس ١٢.
(١٣) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق: ١٢٠، تعليق: هنري كوربن.
(١٤) ابن سينا، التعليقات: ٣٤، تحقيق: عبد الرحمن بدوي.
(١٥) منطق أرسطو، التحليلات الأولية، المقالة الثانية، الفصل ٢٣.
(١٦) أساس الاقتباس، المقالة الخامسة، الفصل الثامن.
(١٧) المنطق: ٢٩٥.
(١٨) فيلسين شاله، شناخت روش علوم: ١٢٧، ترجمة: يحيى مهدوي.
(١٩) شرح حكمة الإشراق: ١٢٨.
(٢٠) شناخت روش علوم: ١٢٤.
(٢١) مقدمه إي بر فلسفة علم، الفصل ٢١.
(٢٢) الأسس المنطقية للاستقراء: ٩٣ ـ ٩٤.
(٢٣) المصدر السابق: ٣٥٦؛ بحوث في علم الأصول ٤: ١٢٦.
(٢٤) الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٧؛ بحوث في علم الأصول ٤: ١٣٢.
(٢٥) كارل بوبر، حدسها وإبطالها: ٥٢.
(٢٦) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين: ٢٨. وإليك نص كلامه: «اعلم أنّ مما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تقطع عنه (الطبائع)، ولا يمكن خلوها عنه، والتبرؤ منه، في العلوم والآراء والاعتقادات، وفي الأسباب والنواميس والشرائع، وكذا في المعشرات المدينة والمعائشة، هو الحكم بالكلّ عند استقراء الجزئيات. أما في الطبيعيات فمثل حكمنا بأنّ كل حجر يرسب في الماء، ولعل بعض الأحجار يطفو، وأن كل نبات محترق بالنار، ولعل بعضها لا يحترق بالنار، وأن جرم الكلّ متناهٍ، ولعله غير متناه».
(٢٧) حدسها وإبطالها: ٥٧، ٨٠.
(٢٨) المصدر السابق: ٦٧.

(٢٩) المصدر السابق: ٤٢، ٥٢.

(٣٠) انظر تفاصيل الموضوع في كتاب (حدسها وإبطالها)، وكذلك مقالات الدكتور عبد الكريم سروش، وعنوانها «محكّ تجربة»، في صحيفة فرهنگ، الكتاب الأول والثاني. كما ورد تقرير عامّ عن نقد آراء بوبر في كتاب (در آمدي تاريخي به فلسفة علم)، تأليف: جان لازي ، ترجمة: علي پايا.

(٣١) أساس الاقتباس، المقالة الخامسة، الفصل السابع.

(٣٢) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٢١، ٤٢٤، ٤٥٤؛ بحوث في علوم الأصول ٤: مبحثا التواتر وحجية الدليل العقلي.

(٣٣) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الباب ٥٦، الفصل ٢٠٠.

المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر

دراسةٌ في المعالم والآفاق

ـ القسم الأول ـ

الشيخ رضا إسلامي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

لم يسلك علم الأصول في مساره التاريخي والتكاملي طريقاً واحداً، ولم يضرب على إيقاع واحد ورتيب. فتارةً كان له صعود متسارع في الوصول إلى الذروة النسبية؛ وتارةً كانت له حركة متباطئة، وندر أن يتوقَّف وقوفاً كاملاً. وبنظرة عامة يمكن القول: إن فقهاء الشيعة الكبار قد عمدوا عبر المراحل المختلفة إلى تطوير أفكارهم الأصولية وتعميقها، وفي الوقت نفسه قاموا بتشذيب وتنقيح هذا العلم من الأمور الزائدة. وهنا نتساءل: متى برزت نقطة الذروة في هذه الحركة العلمية؟ وما هي الأسباب التي جعلت من عالم كبير مثل الشيخ الأنصاري﴿ صاحب مدرسة فقهية وأصولية؟ في حين هناك علماء وأساطين آخرين، من أمثال: الفاضل التوني﴿، الذي تقدَّم الشيخ الأنصاري من الناحية الزمنية، وكانت أفكاره الأصولية العالية في كتاب (الوافية) تدعو الإنسان ـ بلحاظ المقطع الزمني لتأليفه ـ إلى الوقوف له وقفة إجلال وإكبار، أو الميرزا أبو القاسم القمي﴿، صاحب كتاب (قوانين الأصول)، ومع ذلك لم يعرفا بوصفهما صاحبَيْ مدرسة أصولية. إذاً علينا أن نعلم كيفية تكوُّن المدارس الأصولية، وما هي مقوّماتها ومميّزاتها؟ ومَنْ هم الذين يمكنهم أن يؤسسوا

(*) باحثٌ متخصِّص في أصول الفقه الإسلامي، وله مساهماتٌ بحثية كثيرة.

لمدرسة أصولية؟ وهل ظهور المدارس الأصولية والفقهية يتقارن مع ظهور مرحلة جديدة في الأصول أو الفقه، أم أنّ لكلّ واحدة مسارها المستقلّ، ويصدف أن تتقارنا أحياناً، ويكون ظهور مدرسة سبباً في ظهور مرحلة جديدة؟

يمكن لنا أن ننسب المدارس الفقهية والأصولية إلى الزمان أو المكان أو الشخصيات العلمية. وفي جميع هذه الحالات الثلاث سيكون التأثير العميق للعنصر الزماني والمكاني والإنساني ملاكاً في هذه النسبة. فلو قلنا: المدرسة الفقهية في النجف، أو مدرسة إصفهان، أو سامراء، نكون قد أخذنا بنظر الاعتبار تأثير المناخ العلمي في النجف أو إصفهان أو سامراء في ظهور التفكير الخاص. وإذا تحدثنا عن المدرسة الأصولية في القرن الثاني عشر نكون قد نظرنا إلى تأثير المقطع الزمني ـ المحفوف بالمتغيّرات الخاصة ـ على رواج ذلك النمط الفكري في الأصول، وفي تلك المدرسة الأصولية. ولكن من وجهة نظرنا فإن حصّة المكان والزمان في التأثير، وفي ظهور المدارس العلمية، لا يمكن أن يكون جديراً بالدراسة دون النظر إلى وجود الشخصيات العلمية المبدعة. بل إن تأثير الزمان والمكان إنما يكون من خلال ظهور الشخصيات العلمية البارزة، وإن وجود هؤلاء العلماء ـ في الحقيقة ـ هو الذي جعل الزمان والمكان مؤثّراً. ولكن هل ظهور أصحاب المدارس يعني دائماً الدخول في مرحلة جديدة من مراحل الفقه أو الأصول؟ يجب القول في الجواب: لا يوجد مثل هذا التقارن على الدوام. فكثيراً ما كان هناك فقهاء وأصوليون من أصحاب المدارس، ولكنّهم مع ذلك لم يتمكنوا من التأسيس لمرحلة جديدة، أو إيجاد مناخ جديد في تاريخ ذلك العلم، ولكن كانت أرضية التحوّل والتغيير موجودة في تراثهم الفكري، حيث استطاعوا تقديم أفكار عالية وجديدة. وهنا تبرز أهمية الدور الذي يضطلع به التلاميذ بوصفهم مروِّجين للأفكار الأصولية والفقهية التي صدع بها أساتذتهم في تاريخ التحوُّل لكل علم، وتبلور مراحله المختلفة. وعندما يتمّ الحديث عن مراحل الفقه يتم لحاظ المناخ العام السائد في حقل الفقه. وبالطبع فإن ظهور الشخصيات العلمية يعدّ نقطة البداية لتلك المراحل. وعندما نتحدّث عن ظهور المدارس الفقهية والأصولية لن يكون التأثُّر بالمناخ العام، وازدهار الفكر الخاصّ، هو الملاك.

يتمّ أحياناً تعريف المدارس الأصولية والفقهية بتعريفات مختلفة. وعليه فإننا هنا؛ حيث نروم رسم الخطوط العريضة لمدرسة السيد الشهيد الصدر الأصولية، يجب أن نبيِّن تعريفنا للمدرسة الأصولية، وإنْ كنّا لا ننكر إمكان أن تكون هناك تعريفات أخرى للمدرسة الأصولية، وحمل هذا المصطلح على معانٍ أخرى؛ إذ إن استعمال مصطلح (المدرسة) إنما هو للإشارة إلى منهج وأسلوب خاصّ في الفقه والأصول. وهذه ظاهرةٌ مستحدثة، وقد تجلّى أول ظهور لها من خلال ترجمة مؤلفات الفلاسفة الغربيين. وإن الحديث عن المدارس الفقهية والأصولية يضارع الحديث عن المدارس الفلسفية.

إن مرادنا من المدرسة الأصولية هو النمط الفكري الأصولي القائم على الآراء الخاصة في ما يتعلّق بمصادر ومباني وتقسيمات علم الأصول. ويمكن تقييم هذا النوع من الفكر على نحو متكامل أو غير متكامل. كما نجد الأصوليين يتميَّزون من الأخباريين بمدرسة أصولية، بمعنى أن لديهم طريقة خاصة في فهم الأحكام الشرعية، وإن علماء الشيعة يمتازون من علماء أهل السنة في أنّ لكل مجموعة منهما مدرسة خاصة يُعرف بها. بيد أننا في التقييم؛ وبلحاظ الاتجاه، نحكم على مدرسة بالإيجاب، بينما ننظر إلى المدارس الأخرى بنظرة سلبية.

وبالطبع فإن كل شخصية أصولية تتميّز بنمطها الفكري الخاص. وإن اجتهاد تلك الشخصية في علم الأصول يقتضي أن تتخذ مباني علمية خاصّة بها. ولكنّ هذا لا يعني أن نفترض وجود مدارس أصولية بعدد المجتهدين في علم الأصول. بل إن اختلاف المدارس ناظر إلى الاختلاف العام والكلي الذي يغيّر شكل علم الأصول، وينطلق من المباحث المبنائية. ولهذا السبب لا نرى بين جميع المجتهدين الكبار، الذين جلسوا على مائدة المدرسة الأصولية للوحيد البهبهاني، مَنْ يستحقّ أن يكون صاحب مدرسة جديدة، غير عددٍ قليل، من أمثال: الشيخ الأنصاري. ومن بين جميع المجتهدين الكبار من تلاميذ الشيخ الأنصاري لا نرى أيضاً من أصحاب المدارس الأخرى غير قلائل، من أمثال: الآخوند محمد كاظم الخراساني. فإننا نرى في آثار هؤلاء العلماء البارزين القلائل تحوُّلاً جذرياً في علم الأصول، بينما لا نرى في آثار الكثير من التلاميذ

الآخرين اختلافاً كبيراً، بحيث يمكن القول بأنهم يسيرون على نفس النهج الأصولي لمدرسة الوحيد البهبهاني أو الشيخ مرتضى الأنصاري. وعلى هذا الأساس فما دام التغيير الشكلي والمضموني لم يتحوّل ليكون جذرياً وجوهرياً لا يصلح لأن يكون مبدأً لانبثاق مدرسة جديدة. وإذا كان هناك بعض العلماء الذين لم يعرفوا بكونهم أصحاب مدرسة خاصة ـ رغم ما قاموا به من إنجازات علمية مرموقة ـ فإن السبب في ذلك يعود إلى أنّ أعمالهم اقتصرت على مستوى التغييرات السطحية والجزئية، وكانت في حدود التهذيب والتنقيح لما هو قائم من الأفكار؛ أو لأنهم لم يكن لديهم تلاميذ أكفاء، ليعملوا على نشر أفكارهم، ومن هنا لم يحصلوا على تلك الشهرة التي تجعلهم في مصافّ أصحاب المدارس، أو الذين نالوا شهرةً لأسباب أخرى.

وأما التحوُّل في علم الأصول عند الشيعة فيمكن أن يدور حول محور الأمور التالية: التحوّل في مباني الاستنباط، وتنقيح مباني الاستدلال، وطرح الأساليب الجديدة للاستدلال، وإعادة صياغة البحوث القديمة والمعهودة والمتداولة والعمل بالتالي على توسيعها وتعميقها، وطرح البحوث الجديدة والبديعة وغير المعهودة، وإحداث التغيير في هيكلية علم الأصول أو بنية بعض المباحث الأصولية. فكلما حصل تغيير جذري في هذه المحاور الرئيسة من علم الأصول، وكان هذا التغيير أكثر من مجرّد تغيير تدريجي وبسيط، أمكن القول بظهور مدرسة أصولية جديدة.

ويمكن تفسير ظهور المدارس الفقهية على غرار ظهور المدارس الأصولية أيضاً. وبنظرة أكثر شمولية يمكن تفسير الاختلاف بين المدرسة الفقهية الشيعية وبين المدرسة الفقهية السنية في تعيين مصادر الفقه، وحجم فاعليتها وجدوائيتها، والاختلاف في المباني الكلامية، والاختلاف في المناهج والأساليب الناشئة من الاختلاف في المصادر والمباني. إن هذه الاختلافات الجذرية والفرعية قد أسَّست لمسارين مختلفين ومنفصلين للتحولات الفقهية عند الشيعة والسنة على طول التاريخ، بحيث يجب دراسة المراحل التاريخية لكلٍّ منهما على انفراد وبشكل مستقلّ عن الآخر.

وفي ما يتعلق بعلم الأصول يمكن بنفس النظرة الشمولية اعتبار مدرستين

أصوليتين لكلٍّ من الشيعة والسنة متمايزتين من بعضهما. فإن المدرسة الأصولية الشيعية بجميع انتماءاتها ومدارسها تختلف عن المدرسة الأصولية السنية بجميع مذاهبها ومدارسها الفقهية والأصولية بأمور عديدة، منها:

أولاً: اختلافهما في مصادر علم الأصول، التي هي نفسها مصادر علم الفقه أيضاً[1].

ففي ما يتعلّق بالقرآن الكريم نجد الشيعة لا ينظرون إلى القرآن الكريم مباشرة وبشكل مستقلّ عن الروايات الواردة في تفسيره من طريق أهل البيت(عليهم السلام). في حين أنّ أهل السنة لا يعترفون بمكانة أهل البيت بوصفهم المعلّمين والمفسِّرين لآيات الكتاب المبين.

وفي ما يتعلق بالسنة الشريفة نجد الشيعة يتوسَّعون في قول وفعل وتقرير المعصوم حتّى يشمل جميع المعصومين(عليهم السلام)؛ بوصفهم خلفاء منصوصاً عليهم من قبل رسول الله(صلى الله عليه وآله). في حين يذهب أهل السنة بعد النبيّ الأكرم إلى حجّية قول الصحابيّ.

وفي ما يتعلق بالعقل نجد الشيعة يحصرونه في نطاق الإدراكات العقلية القطعية. بينما يذهب أهل السنة إلى اعتبار حتّى الدليل الظني، من قبيل: القياس، أو الاستحسان، بل ويرون هذا الدليل العقلي الظني أكثر جدوائية من الاجتهاد نفسه.

وفي ما يتعلق بالإجماع فإنّ تبرير حجّيته طبقاً لأيّ مبنى من المباني الشيعية[2] عائدٌ إلى سنّة المعصومين(عليهم السلام). في حين أن حجية الإجماع عند أهل السنة تعود إلى ملاك عصمة الأمّة، أو جماعة خاصة من الأمّة، من قبيل: إجماع أهل الحَلّ والعقد، أو إجماع أهل المدينة.

وبالطبع فإن لهذه الاختلافات الجوهرية في تفسير حجية المصادر الأربعة تأثيراً مباشراً في النتائج المترتبة على هذه المصادر، وسعة الاستناد إليها، وتقديم بعضها على بعض. وهي أمور يمكن بحثها في علم الفقه، وفي علم الأصول أيضاً.

وإذا تمّ الحديث عن مصادر أخرى وراء هذه المصادر الأربعة فإن هذا يكون مرتبطاً أيضاً بتفسير حجية المصادر الرئيسة. وإن الشيعة لا يتجاوزون هذه المصادر الأربعة، بل إنهم لم يعتبروا الإجماع إلا مماشاة لأهل السنة. في حين أن أهل السنة

يتوسعون في المصادر، لتشمل القياس، والاستحسان، والاستصلاح، والعرف، وشريعة السلف، ومذهب الصحابيّ، وسدّ الذرائع، وما إلى ذلك.

ثانياً: إن وجه التمايز بين المدرسة الأصولية عند الشيعة والمدرسة الأصولية عند أهل السنة يعود إلى وجه التمايز بينهما في المباني الكلامية.

فالمعروف عند أهل السنة جواز السهو والنسيان على النبيّ الأكرمﷺ. بينما يذهب الشيعة إلى عصمة النبي في جميع الأمور الفردية والاجتماعية، والدنيوية والأخروية، وفي بيان الأحكام وتشخيص الموضوعات.

كما يذهب الشيعة بعد النبي الأكرم إلى عصمة الأئمة الاثني عشر، وبذلك يكون الأئمة مصدراً للتشريع عند الشيعة أيضاً. بينما يتَّجه أهل السنة إلى الصحابة، وعلى الرغم من أنهم لا يتحدَّثون عن عصمتهم، إلا أنهم يبلغون بتقديسهم وتنزيههم حدّاً يصلون معه بهم إلى درجة العصمة تلقائياً.

وإن قاعدة اشتراك الأحكام من القواعد المتسالَم عليها بين الشيعة، وعلى هذا الأساس يذهبون إلى بطلان التصويب. إلاّ أن أهل السنة ليسوا على قول واحد في إثبات أو إبطال التصويب.

وإن قاعدة الاشتراك نفسها ترتبط بالبحث عن كمال وجامعية الشريعة. بيد أن أهل السنة لا يأبون من قبول دور المجتهد في تكميل الشريعة بناءً على القول بالتصويب.

وطبعاً إن هذا النوع من الاختلاف في المباني الكلامية يمكن أن يشكِّل قاعدة للاختلاف في كمية وكيفية مصادر البحث الفقهي والأصولي. وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ثمّ إننا إذا نظرنا إلى نصّ البحوث الأصولية عند الفريقين سنقف على عدّة أنواع من الاختلاف، من قبيل: إن بعض البحوث عندنا قد توسَّعت على نحو كبير جداً، من قبيل: مباحث الأصول العملية، ودليل الانسداد. في حين بقيت هذه البحوث مهجورة ومتروكة عند أهل السنة؛ إذ لم يحدث في الفقه السني تفكيك بين الدليل الكاشف والدليل الذي يعيِّن الوظيفة.

ولكن في المقابل نجد أهل السنة قد توسَّعوا في باب القياس وأقسامه وأركانه إلى حدود كبيرة.

ومن جهة أخرى فإنّ محور تقسيم البحوث الأصولية عند أهل السنة هو (الحكم)، بينما محور تقسيم البحوث الأصولية عند الشيعة هو (الدليل). وهذا الأمر هو الذي أدى إلى إظهار بنية وأسلوب البحث في علم الأصول على نمطين مختلفين تماماً.

يضاف إلى ذلك أيضاً أن أصول الفقه السني تعمد إلى توظيف القواعد وطريقة تطبيقها بكثرة، ويتمّ ذكر أمثلة واقعية في نصّ الكتب الأصولية عن تأثير المباني الأصولية في استنباط الأحكام بكثرة. بينما في أصول الفقه الشيعي يتم بيان القواعد والنظريات الأصولية بعيداً عن المناخ الواقعي للفقه، وعلى شكل بحث مستقل، وتذكر لتقريب المسائل أمثلة افتراضية في الغالب، وهذا هو الذي أدى إلى ظهور شبهة التضخُّم في علم أصول الفقه، والقول بعدم وجود ثمرة عملية في الكثير من البحوث الأصولية. وربما ورد هذا الإشكال على علم الأصول عندنا أيضاً. ولكنّ هذا الإشكال ناشئ إلى حدٍّ ما من عدم الالتفات إلى طبيعة البحوث الأصولية؛ إذ في مقام تطبيق القواعد الأصولية يمكن للكثير من النكات والخصوصيات أن تكون مؤثرة، ولا يصحّ اعتبار عملية التطبيق عملية سهلة وبسيطة. من هنا يضطر علماؤنا إلى صياغة أمثلة افتراضية تعكس التأثير المباشر للمبنى الأصولي على نتيجة عملية الاستنباط. كما يعمل المحقِّقون في علم الطبّ من أجل إثبات تأثير مادّة معينة في معالجة مرض من الأمراض إلى تجربتها واختبارها على إنسان أو حيوان في المختبر، دون أن تكون فيها العناصر المؤثِّرة الأخرى.

وإذا تجاوزنا الخلاف الشيعي السني في مدرستَيْهما الأصوليتين، ودخلنا في الدائرة الفكرية لكلّ فريق منهما على انفراد، لوجدنا هناك مدارس مختلفة أيضاً. فإن لكلّ واحد من المذاهب الفقهية عند أهل السنة مدرسته الأصولية الخاصّة لاستنباط الأحكام الفقهية، بحيث يمكن لكلٍّ منها أن ترسم حدود ومعالم مدرسة أصولية. بيد أننا شهدنا فيما بعد أن التأليفات الأصولية لعلماء أهل السنّة من مختلف

المذاهب قد تجلّت في ثلاثة اتجاهات رئيسة، وتم عرضها من خلال ثلاثة أنحاء مختلفة. وهذا الأمر ـ بالالتفات إلى اختلاف المذاهب واختلاف أصول الاستنباط ـ مثارٌ للتساؤل. وعلى أيّ حال فإن الاتجاهات هي كالتالي:

١ـ **طريقة المتكلِّمين**: وعلى أساس هذه الطريقة نسجت مؤلَّفات، من قبيل: المعتمد، لأبي الحسين البصري(٤٦٣هـ)؛ والبرهان، لإمام الحرمين الجويني(٤٨٧هـ)؛ والمستصفى، لأبي حامد الغزالي(٥٠٥هـ).

٢ـ **طريقة الفقهاء**: أصول الفقه، للجصاص(٣٠٧هـ)؛ وكتاب آخر يحمل ذات العنوان، للسرخسي(٤٨٣هـ). فإنّ هذين الكتابين قد تمّ تأليفهما على أساس هذه الطريقة.

٣ـ **الطريقة الجامعة**: بديع النظام، لابن الساعاتي؛ وجمع الجوامع، للسبكي(٧٧١هـ). فهذان كتابان يمثّلان نموذجاً للتعرّف على هذه الطريقة الثالثة.

وإنّ كل واحدة من هذه الطرق الثلاثة يمكن اعتبارها مدرسة أصولية، وقد كتبت العديد من الكتب في بيان مناهجها وأساليبها العلمية[٣].

وأما عندما ندخل في دائرة التشيُّع، ونقرأ تاريخ تطوّر علم الأصول، نشاهد ظهور مختلف المدارس في مسار تكاملي وتدريجي. ولكن يمكن لنا أن نشير إلى النقاط المشتركة لبعض المدارس، وأن نطرح من خلال نظرة عامة وشاملة مدرستين: **إحداهما**: عقلية؛ **والأخرى**: نقلية. وبعبارة أخرى: المدرسة الأصولية؛ والمدرسة الأخبارية. إن الأخباريين القدامى، برئاسة الشيخ الصدوق رحمه الله، والأخباريين المتأخِّرين، بزعامة الشيخ محمد أمين الإسترآبادي، تعتبر تياراً ضعيفاً، ولم يحظَ باستمرار طويل. بينما كان الأصوليون هم التيّار القوي والغالب، بحيث لم يتوقَّف عن الحركة والتقدّم أبداً. وقد انطلقت هذه الحركة العلمية في الأصول ابتداءً من ابن أبي عقيل وابن الجنيد رسمياً، واستمرّت إلى الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وتلامذتهما البارزين. وقد شهد علم الأصول في داخل هذا التيار عمليات تجديد متكرِّرة، قد تصل أحياناً إلى تغييرات جوهرية.

من هنا يمكن اعتبار السيد المرتضى ـ الذي أبدع الذريعة إلى أصول الشريعة

بوصفه أول كتاب أصولي تفصيلي ـ مدرسةً أصولية. كما يمكن لنا أن نعدّ من جاء بعده، من أمثال: العلاّمة الحلي، صاحب مبادئ الأصول؛ والشيخ الحسن بن زين الدين العاملي، صاحب معالم الأصول؛ والشيخ الوحيد البهبهاني، صاحب الفوائد الحائرية؛ والشيخ الأنصاري، صاحب فرائد الأصول؛ والآخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول؛ والشيخ ضياء الدين العراقي، صاحب مقالات الأصول؛ والميرزا محمد حسين النائيني، مدارس أصولية. وبطبيعة الحال هناك في البَيْن مصاديق مشكوك فيها، وهي في إثبات كونها مثالاً لظهور مدرسة أصولية جديدة تحتاج إلى تحقيق ودراسة على مساحة أكبر.

ومن الذين تمّ طرح مدارسهم الفقهية فقط جماعةٌ من الأخباريين المعتدلين، من أمثال: الشيخ يوسف البحراني، صاحب الحدائق الناضرة؛ والملا محسن الفيض الكاشاني، صاحب مفاتيح الشرائع؛ وجماعةٌ من الأصوليين، من أمثال: ابن إدريس، صاحب السرائر؛ والمحقق الكركي، صاحب جامع المقاصد؛ والشهيدين الأول والثاني، صاحبَيْ نصّ وشرح اللمعة الدمشقية؛ والشيخ محمد حسن النجفي، صاحب جواهر الكلام. وبالطبع توجد هنا أيضاً بعض المصاديق المشكوك فيها، وهي؛ لإثبات كونها مثالاً لظهور مدرسة فقهية جديدة، بحاجة إلى دراسة وتحقيق أيضاً.

وعندما نصل إلى السيد الشهيد محمد باقر الصدر﵀ ـ أبرز تلاميذ السيد المحقّق أبي القاسم الخوئي ـ ندرك من خلال دراسة آثاره ظهور مدرسة أصولية بوضوح كامل. ويمكن لنا أن نرصد ثماني خصائص للدلالة على مدرسته الأصولية، وربما كانت هناك خصائص أخرى بالإضافة إلى هذه الخصائص الثمانية، وهي:

١ـ بناء الهيكل الأصولي.

٢ـ تبويب العناوين.

٣ـ البحث عن جذور المسائل وخلفياتها.

٤ـ التنظير.

٥ـ الإبداع.

٦ـ التناغم والتنسيق.

٧. التأريخية.

٨. المنهج التدريسي.

١. بناء الهيكل الأصولي

من المعلوم أنّه كلما كان تبويب مسائل كلّ علم أدقّ فإن المكان الصحيح والمنطقي لكلّ مسألة سوف يتجلّى على نحو أكثر وضوحاً، ويتمّ التعرّف على أبحاث ذلك العلم بشكل أفضل، ويتمّ التعرّف على مواطن الفراغ من أجل تكامل البحوث على نحوٍ أيسر.

وقد عمد السيد الشهيد الصدر في البداية إلى ذكر التبويب المعروف في علم الأصول الذي يذكره أستاذه الكبير السيد الخوئي[٤]، وقال: يُقال عادة في تقسيم مباحث علم الأصول: إن القواعد الأصولية على أربعة أقسام:

١. القواعد التي تثبت لنا الحكم الشرعي بالوجدان، وهي مباحث الاستلزام العقلي، من قبيل: القاعدة العقلية القائلة: (مقدمة الواجب واجبة).

٢. القواعد التي تثبت لنا الحكم الشرعي تعبُّداً، وهي على نوعين:

أ. القواعد التي تقع صغرى في قياس الاستنباط، ويكون البحث فيها صغروياً. ومن هذا القبيل: جميع مباحث الألفاظ، ومن بينها البحث في ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور العام المخصص في تمام الباقي.

ب. القواعد التي تقع كبرى في قياس الاستنباط، ويكون البحث فيها كبروياً. ومن هذا القبيل: جميع الأبحاث المرتبطة بالحجّية، ومن بينها البحث في حجّية ظواهر الكتاب، وحجّية خبر الواحد، وحجية الشهرة.

٣. القواعد التي تثبت لنا الوظيفة الشرعية عند عدم العلم بالحكم الشرعي وجداناً أو تعبُّداً، من قبيل: أصالة البراءة الشرعية، وأصالة الاحتياط الشرعي.

٤. القواعد التي يرجع إليها الفقيه في المراحل الأخيرة، وهي الأصول العملية العقلية، من قبيل: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة وجوب الاحتياط العقلي[٥].

في هذا التبويب تقع جميع البحوث الأصولية ضمن قسمين، هما: الأمارات؛

والأصول العملية. أما الأمارات فهي عبارة عن أدلة الاستنباط التي تحتوي على حيثية الكشف عن الواقع، وأما الأصول العملية فهي التي تقتصر على تحديد الوظيفة العملية فقط. وكلّ واحدة من الأمارات والأصول العملية تنقسم إلى قسمين آخرين. ففي ما يتعلَّق بالأمارات ـ الأعمّ من القطعية والظنية ـ يتمّ الحديث تارةً عن أصل الظهور، وتارةً أخرى عن حجية ذلك الظهور. وفي ما يتعلَّق بالأصول العملية يتمّ الحديث تارةً عن الأصول العملية الشرعية (التي تمّ التأسيس لها من قبل الشارع)، وتارةً أخرى عن الأصول العقلية (التي تمّ التأسيس لها من قبل العقل).

وإذا تقدّمنا أكثر، ونظرنا في عناوين (كفاية الأصول)، للمحقّق الخراساني، نجد مباحث علم الأصول تقع ضمن أربعة أقسام، على النحو التالي:

١ـ مباحث الألفاظ ومقدّماتها. وهنا يُبحث في أصل ظهور الدليل اللفظي. ويتمّ في ضمنها إدراج الكثير من الأبحاث العقلية، دون أن يتمّ تبريرها بالشكل الكافي.

٢ـ مباحث الأمارات الشرعية المعتبرة، حيث يُبحث أولاً عن حجّية القطع، ومن ثمّ عن حجية أو عدم حجّية بعض الأمارات الظنية.

٣ـ مباحث الأصول العملية، الأعمّ من العقلية أو النقلية.

٤ـ مباحث تعارض الأدلّة والأمارات.

وأما كتاب فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري، فيشتمل على هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة من مباحث كفاية الأصول. وأما القسم الأوّل فيمكن العثور عليه في تقريرات درس الشيخ الموسومة بـ (مطارح الأنظار).

وبعد المحقّق الخراساني واصل تلاميذه النسج على ذات هذا المنوال والأسلوب في التبويب، مما يُثبت قلّة اهتمامهم بتقديم تبويب أنسب. فمثلاً: نجد أن تقريرات درس الميرزا النائيني الموسومة بـ (فرائد الأصول)، وكذلك في كتاب (مقالات الأصول)، للمحقق العراقي، لم ينظر فيها إلى أبواب وفصول ومباحث علم الأصول برؤية خاصة ودقيقة، وإنما هناك مجرّد إشارات ضمنية لذلك في معرض بيان تعريف وموضوع علم الأصول، كما هو الحال بالنسبة إلى آثار المتقدّمين. وفي حدود معرفتنا فإن الشيخ محمد حسين الإصفهاني هو أول شخصية أصولية تبادر إلى القيام بإصلاح جوهري في

هذه العملية التبويبية، مقترحاً فصل المباحث العقلية عن مباحث الألفاظ.

وبناءً على مقترحه فإن الأبواب الأصولية الأربعة عبارة عن:

١ـ مباحث الألفاظ، التي يبحث فيها عن أصل ظهور الأدلة اللفظية.

٢ـ المباحث العقلية، من قبيل: بحث مقدمة الواجب، وبحث امتناع اجتماع الأمر والنهي.

٣ـ مباحث الحجّة، التي يتمّ فيها البحث عن حجّية ظواهر الكتاب والسنة، وكذلك حجّية الإجماع، والدليل العقلي.

٤ـ مباحث الأصول العملية.

ومن ثمّ يُصار إلى مباحث تعارض الأدلة، الموسوم بـ (باب التعادل والتراجيح)، تحت عنوان (خاتمة). وهو في الواقع عبارة عن باب وقسم خامس من أبواب علم الأصول.

يلاحظ هنا أنه قد تم إدراج الأصول العملية ـ الأعمّ من الشرعية والعقلية ـ وكذلك الأمارات ـ الأعمّ من الظنية والقطعية ـ في موضع واحد، وبدلاً من ذلك تمّ الفصل بين المباحث العقلية والمباحث اللفظية، وهو أمرٌ هام.

وقد عمد الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه) ـ الذي ألّفه منذ البداية ليكون منهجاً تدريسياً ـ إلى استحسان هذا التبويب الذي أخذه عن أستاذه؛ إلا أن الشيخ الإصفهاني نفسه بادر فيما بعد إلى ضمّ مباحث التعادل والتراجيح إلى مباحث الحجّة، وجمع مباحث علم الأصول في ثلاثة أبواب. وقد علّل ذلك بأنه عند تعارض الأدلة يقع الكلام في نهاية الأمر على حجّية أحد الدليلين. وبذلك سيقع الكلام دائماً على الحجّية ـ الأعمّ من الشأنية أو الفعلية ـ بعد الكلام على وقوع التعارض.

وحصيلة هذه التحقيقات في تبويب وتقسيم مباحث علم الأصول ـ ابتداءً من الشيخ الأنصاري إلى المحقّق الخوئي ـ وجود ثمانية مباحث لعلم الأصول، وهي:

١ـ الأمارات اللفظية القطعية، والمباحث التمهيدية المرتبطة بباب الألفاظ.

٢ـ الأمارات اللفظية الظنية.

٣. الأدلة العقلية أو الأمارات العقلية التي يكون نوعها القطعي متداولاً عندنا.

٤. حجية الدليل العقلي القطعي.

٥. حجية بعض الأمارات الظنية.

٦. الأصول العملية الشرعية.

٧. الأصول العملية العقلية.

٨. تعارض الأدلّة.

وبطبيعة الحال فإن الأصوليين يختلفون في دمج بعض هذه الأقسام ببعضها الآخر، كما يختلفون في التعريف بالأقسام العامة والكلية، دون أن يقدِّم أيٌّ منهم معياراً واضحاً للفصل أو للدمج في ما يرتبط بهذه الأقسام.

وقد عمد السيد الشهيد الصدرﷺ ـ بالنظر إلى آخر أشكال تقسيم مباحث علم الأصول، وهو التقسيم الذي ذكره أستاذه المحقّق الخوئيﷺ ـ إلى بيان مقترحه والعيوب الموجودة في هذا التقسيم قائلاً: يمكن أن يكون هناك لحاظان في تقسيم المباحث:

اللحاظ الأول: أن نعمد في تقسيم المباحث إلى ملاحظة القواعد التي تستخدم في عمليات الاستنباط، والقول بأن هناك أربع مجموعات من القواعد. حيث يذهب الفقيه أولاً إلى المجموعة الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، وهكذا وصولاً إلى الرابعة. وبذلك يكون هناك ترتب طولي بين هذه المجموعات الأربعة من القواعد بلحاظ عملية الاستنباط، وكلّ واحد منها يكون هو المستند عند فقد المجموعة السابقة عليها. وإن ظاهر كلام المحقق الخوئي في بيان مباحث علم الأصول وتقسيمها لحاظ ذلك. ولكن يرد عليه بعض الإشكالات:

أولاً: إن القسم الثاني من القواعد لا يقع في طول القسم الأول؛ وذلك لأن المشهور يذهب إلى حجية الأمارة، سواء أمكن تحصيل العلم الوجداني بالحكم الشرعي أم لا. من هنا فإن حجية الأمارة غير مشروطة بانسداد باب العلم.

ثانياً: إذا كان المعيار قائماً على الترتب الطولي وجب أن يكون هناك ترتب بين قواعد المجموعة الثانية نفسها، والعمل على تقديم بعضها على بعضها الآخر. فمثلاً:

إذا كانت هناك في مسألةٍ آيةٌ ظنّية الدلالة، وخبر ظنّي السند، وجب علينا تقديم العلم التعبدي في الدلالة على العلم التعبدي في السند. ونتيجة ذلك عدم تمكن خبر الواحد من معارضة ظهور الكتاب، وعلى الفقيه أن يتّجه في عملية الاستنباط أولاً إلى ظهور الآيات، فإن لم يعثر على ضالته لجأ إلى ظهور الروايات الظنية السند. في حين لم يتمّ الحديث عن هذا النوع من الطولية والترتبية في التقسيم المذكور. ومضافاً إلى ذلك فإن هذا التقسيم لم يتطرّق إلى بيان منزلة الاستصحاب بوضوح، ولا يذكر تقدُّمه على سائر الأصول العملية الأخرى، في حين أن الترتُّب الطولي بين القواعد الأصولية يقتضي وضع الاستصحاب في مرتبة مستقلّة عن الأمارات، وقبل سائر الأصول العملية، من قبيل: البراءة؛ والاحتياط.

ثالثاً: إن افتراض الترتب الطولي بين قواعد المجموعة الثالثة ـ أي الأصول العملية الشرعية ـ وقواعد المجموعة الرابعة ـ أي الأصول العملية العقلية ـ يصحّ على الدوام أيضاً؛ إذ يتمّ الاستناد أحياناً إلى الأصول العقلية قبل الوصول إلى الأدلّة الشرعية، وذلك في الحد الأدنى طبقاً للمبنى بأن نقول: إن أصالة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي تنجيزية، بمعنى أن العقل يحكم بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ومع وجود حكم العقل يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع. وبناءً على هذا المبنى ـ الموافق لرأي المشهور، والمخالف للقائلين بمسلك حق الطاعة ـ تكون البراءة الشرعية في طول الاحتياط العقلي، لا أن الأصل العقلي في طول الأصل الشرعي.

اللحاظ الثاني في تقسيم مباحث علم الأصول: هو أن نلتفت إلى ذات الأدلة واقتضاءاتها بقطع النظر عن مراحل الاستنباط. وذلك بأن نعمد إلى كل مجموعة من المباحث الأصولية التي تحتوي على مبادئ تصوّرية وتصديقية خاصة ونفصلها عن المجموعة الأخرى التي تحتوي على مبادئ أخرى. وبهذا اللحاظ تنقسم المباحث الأصولية إلى قسمين:

١. قسم يرتبط بالبحث عن ذات الدليل والحجّة، ويشتمل على ثلاثة أنواع من الأبحاث، وهي:

الأول: مباحث الألفاظ، التي يجب البحث في مبادئها التصورية والتصديقية عن

الوضع، والدلالة، وتحديد الظهور، وعلامات الحقيقة والمجاز.

الثاني: مباحث الدليل العقلي، حيث يجب أن يتركّز الكلام بشكل أكبر على مفهوم الحكم، ومبادئ الحكم، وحقيقة الحكم، والتنافي أو عدم التنافي بين الأحكام والأقسام الأخرى من الارتباط بين الأحكام بوصفها من المبادئ التصورية والتصديقية. فمثلاً: إن البحث الأصولي حول ما إذا كان وجوب الشيء يستلزم حرمة ضده أو لا يتوقف على البحث عن حقيقة الوجوب ولوازم ثبوته العقلية.

الثالث: ويرتبط بالسيرة والإجماع والشهرة والتواتر. وفي جميعها يتم الحديث عن حساب الاحتمالات ودلالة الأدلّة. وإن دلالة هذا النوع من الأدلة على الحكم الشرعي ليس من قبيل الدلالة اللفظية، ولا من قبيل الدلالة الشرعية، وإنما الدلالة هنا من باب حساب الاحتمالات، وإن المبادئ التصورية والتصديقية الخاصة لهذا النوع من الأدلة بأن نرى ما هو حجم تراكم الاحتمالات، وما الذي تقتضيه هذه التراكمات الاحتمالية.

٢ـ قسم يرتبط بالبحث عن الحجّية. وله مبادؤه الخاصة التي تجعله مختلفاً عن سائر الأقسام الثلاثة الأولى. وفي هذا القسم يتركّز الكلام على معنى الحجية، ومعنى المنجزية والمعذرية، والطرق المختلفة للتنجيز والتعذير، بوصفها مبادئ للبحث، ومن ثمّ تدخل مسألة إمكان جعل الحكم الظاهري، والإجابة عن شبهات ابن قِبَة، وكيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ضمن البحث عن طرق التنجيز والتعذير(٦).

وجاء في تقرير آخر عن درس السيد الشهيد الصدر﴿رحمه الله﴾: يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار نوعين من التقسيم لمباحث علم الأصول:

أ ـ التقسيم بلحاظ نوع الدليل. وعلى هذا الأساس تنقسم مباحث علم الأصول إلى: الأدلّة المحرزة، والأصول العملية. وكل واحد من هذين القسمين يشتمل على مجموعة من الأبحاث، نجملها على النحو التالي:

١ـ الأدلة المحرزة:

١ـ ١ـ الأدلة الشرعية:

أ. تحديد الدلالة:

١. الدليل اللفظي.

٢. الدليل غير اللفظي.

ب. إثبات الصدور.

ج. حجّية الدلالة والظهور.

١. ٢. الأدلة العقلية:

أ. البحث الصغروي في صحة القضية العقلية:

١. المستقلات العقلية.

٢. غير المستقلات العقلية.

ب. البحث الكبروي في حجية الإدراك العقلي.

٢. الأصول العملية:

٢. ١. المباحث العامّة والتمهيدية.

٢. ٢. المباحث المرتبطة بالأصول نفسها:

أ. الأصل العملي في موارد فقدان العلم الإجمالي (الاستصحاب، والبراءة).

ب. الأصل العملي في موارد وجود العلم الإجمالي (الاشتغال، والأقلّ والأكثر).

٣. خاتمة في بيان تعارض الأدلّة.

وبناءً على كل واحد من هذين التقسيمين يجب في بداية علم الأصول أن نذكر بحثين تمهيديين، هما: **أولاً**: حجية القطع بوصفه أصلاً موضوعياً في جميع المباحث؛ **وثانياً**: بيان حقيقة الحكم الشرعي وتقسيماته.

ب. التقسيم بلحاظ نوع الدلالة، وهل هي لفظية أو عقلية أو تعبّدية؟ وطبقاً لهذا التقسيم فإن علم الأصول يشتمل على أنواع المباحث التالية:

١. مباحث الألفاظ.

٢. مباحث الدليل العقلي البرهاني، الأعمّ من المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية.

٣. مباحث الدليل الاستقرائي، الذي يبحث عن مثل: الإجماع، والسيرة،

والتواتر.

٤ـ مباحث الحجيات الشرعية، بمعنى تلك الطائفة من الأدلة التي ثبتت دلالتها بالجعل الشرعي، الأعمّ من الأمارات الظنية والأصول العملية الشرعية. وهنا يجب التركيز على الفرق الجوهري بين حجّية الأصل وحجّية الأمارة، وآثار كل واحد منهما، وحجّية لوازم كل واحد منهما، وكذلك على تأسيس الأصل عند الشك في الدلالة.

٥ـ مباحث الأصول العملية العقلية، من قبيل: البحث عن البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي في موارد الشك البدوي، وكذلك البحث عن الاحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي، والبحث في أصالة التخيير العقلي.

وأما خاتمة هذه المباحث فإنها ترتبط بتعارض الأدلة المذكورة، والأحكام المرتبطة بها.

وعلى مستوى المقارنة بين هذين التقسيمين يجب القول: إن التقسيم الأول أقرب إلى المنهج الحوزوي القديم، وهو يعكس جدوائية وفاعلية القواعد الأصولية في مقام الاستدلال الفقهي بشكل جيد. في حين أن التقسيم الثاني أقرب إلى المنهج الحوزوي الحديث، وهو أنسب إلى البحث في القواعد نفسها والتدقيق فيها. وعليه إذا نظرنا إلى علم الأصول من زاويته الآلية (كونه آلة لعلم الفقه)، واستوعبنا مجال تطبيق القواعد الأصولية في الاستدلالات الفقهية، كان التقسيم الأول ـ بطبيعة الحال ـ هو الأفضل. وإذا نظرنا إليه بشكل مستقلّ، ومجرداً عن علم الفقه، كان التقسيم الثاني هو الأنسب[٧].

وعلى الرغم من وجود نوع من الاختلاف في هذين التقريرين المذكورين عن درس السيد الشهيد الصدر﵀ بالنسبة إلى موقع مبحث حجية القطع، وموقع مبحث معرفة الحكم وانقساماته، إلاّ أن بيان كلا هذين النهجين في تقسيم المباحث، وتقديم الملاكات والمعايير الضرورية لكلٍّ منهما، له أهميته، وخاصة أن رجال هذا العلم قلَّما اهتموا بأسلوب التبويب وتقسيم مباحث علم الأصول، وجامعية ومانعية كل تقسيم في عناوين البحوث. وقد اختار السيد الشهيد الصدر المنهج الثاني في دروسه في

بحث الخارج، بينما اختار المنهج الأول في تنظيمه لنصّ حلقات الأصول؛ ويعود السبب في ذلك إلى أنّ طلاب هذا العلم في مراحل السطوح أحوج إلى التعرُّف على طريقة توظيف القواعد الأصولية في الفقه. في حين أن طلاب مرحلة بحث الخارج يحتاجون إلى معرفة أسلوب تطبيق المباحث على المنهج السائد في الكتب الأصولية الحديثة، وهي الكتب التي نسجت في مباحثها على المنوال المتَّبع في مدرسة الشيخ الأنصاري(٨).

٢ـ تبويب العناوين

إن من لوازم التبويب المناسب اختيار عناوين قوية ورصينة وواضحة. وإن ما قام به السيد الشهيد الصدر بالنسبة إلى الكثير من الموارد في هذا المجال يعكس هذه الميزة بوضوح. فلو أن العنوان الذي يتمّ اختياره للبحث لا يتناسب والمعنون فإن هذا سيوقع الطالب في متاهة، مضافاً إلى أنه لا يساعده في العثور على المواطن التي فيها متّسع للنقاش والأخذ والردّ. وفي الحقيقة فإن تكامل علم الأصول في هذا المحور هو من تأثيرات تكامله في المحور السابق. ولكن لا ينبغي الابتعاد كثيراً عن العناوين المعهودة والتقليدية، وإلاّ فإن القارئ سوف لا يلتفت بيسرٍ إلى ارتباط الصيغة الجديدة بما كان يُذكر في السابق، ونعلم أن عناوين كلّ علم إنما هي بمنزلة العلامات التي توضع على الطريق لهداية المارّة إلى مقاصدهم، وعليه ينبغي بنا الاحتياط بشدّة في رعاية التغيير في العناوين، والقيام بهذه العملية على نحو تدريجي وانسيابيّ، يساعد الطالب والقارئ على ربط العنوان الجديد بالقديم. كما لا يجب المبالغة والإفراط في جعل المصطلحات واللغة الحوارية فجأة ومن دون تدرُّج؛ لأن ذلك سيؤدي إلى الوقوع في الخطأ، وإلى ارتفاع نسبة النقاشات اللفظية. وعليه يجب الاقتصار في جعل المصطلحات الجديدة على موارد الضرورة والحاجة، ومن أجل بيان الفارق المعنوي بين أمرين. ومن هذه الناحية تعرف المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر بكونها رائدةً في إبداع العناوين الجديدة، وفي جعل المصطلحات الحديثة، ويمكن القول في المجموع: إن السيد الشهيد الصدر قد أوجد لغة وأدبيات جديدة لعرض الأبحاث العلمية، وكانت هذه اللغة الجديدة مصحوبة بإحداث تغيير في المضامين والقوالب.

بيد أن إبداع السيد الشهيد الصدر في توظيف واستخدام العناوين الجديدة إنما نشاهده في الغالب في نصّ حلقات الأصول. فمثلاً: نشاهد في الحلقة الثانية اختيار عناوين جديدة عند فتح أبوابٍ جديدة من الأبحاث، وعند بيان معرفة الحكم بوصفه بحثاً تمهيدياً. وقد تمّ اختيار العناوين التالية: الحكم الشرعي وتقسيمه، مبادئ الحكم التكليفي، التضادّ بين الأحكام التكليفية، شمول الحكم لجميع وقائع الحياة، الحكم الواقعي والحكم الظاهري، الأمارات والأصول، اجتماع الحكم الواقعي والظاهري، القضية الحقيقية والقضية الخارجية.

وفي الحلقة الثالثة تمّ بيان عناوين المبحث الأخير على النحو التالي: الأحكام التكليفية والوضعية، شمول الحكم للعاقل والجاهل، الحكم الواقعي والظاهري، شبهة التضادّ ونقض الغرض، شبهة تنجُّز الواقع المشكوك، الأمارات والأصول، التنافي بين الأحكام الظاهرية، وظيفة الأحكام الظاهرية، التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية، القضية الحقيقية والخارجية للأحكام.

يجب القول: إن جميع هذه العناوين إنما هي نتيجة للتركيز على المسائل التي سبق للأصوليين أن بحثوها بشكل ضمني ومبعثر، فلم يكن باستطاعة القارئ أن يعثر على شيء بشأنها من خلال قراءة فهارس الكتب أو البحث في عناوينها.

وعند الدخول في بحث الأدلّة المحرزة ـ الأعمّ من الدليل الشرعي والدليل العقلي ـ تطالعنا عناوين جديدة أخرى. وفي الحقيقة فإن هذا الفصل من علم الأصول عند السيد الشهيد الصدر﵀ يحتوي على نسبة أعلى من الإبداع بالقياس إلى قسم الأصول العملية. فمثلاً: في فهرسة الحلقة الثانية نجد العناوين الجديدة لهذا البحث على النحو التالي: وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي (بحث قيام الأمارة مقام القطع)، إثبات الدليل لجواز الإسناد (من متفرعات بحث حجية الأمارة)، تنوع المدلول التصديقي (من متفرعات بحث صيغة الأمر ومعانيها)، إثبات الملاك بالدليل (من متفرعات بحث حجّية مثبتات الأمارات)، وسائل الإثبات الوجداني (البحث عن ماهية التواتر والإجماع وسيرة المتشرّعة)، وسائل الإثبات التعبدي (البحث عن حجية خبر الواحد)، قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور (الشكل العام لبحث القدرة الشرعية والقدرة

العقلية)، قاعدة إمكان التكليف المشروط (بحث تمهيدي لبيان الفرق بين الجعل والمجعول)، قاعدة تنوّع القيود وأحكامها (بحث قيد الوجوب وقيد الواجب)، القيود المتأخِّرة زماناً عن المقيّد (بحث الشرط المتأخِّر)، زمان الوجوب والواجب (بحث المقدّمات المفوِّتة والواجب المعلَّق)، اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر (بحث الترتُّب)، مُسقِطات الحكم (الشكل الأشمل لبحث إجزاء الأمر الاضطراري).

وأما البحوث الثلاثة المعهودة والمعروفة في علم الأصول، وهي: الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعمّ، والمشتقّ، فلم يتمّ التطرّق إليها في حلقات السيد الشهيد أبداً، رغم أنّ السيد الشهيد بحث فيها بالتفصيل في درس الخارج. وقد عمد بعض تلاميذ السيد الشهيد ـ بسبب إحساسه الحاجة أو تصوُّر خلوّ مكان هذه الأبحاث في حلقات الأصول ـ إلى تأليف مستدرك على الحلقة الثالثة، وقدَّم تقريراً عن درس هذه الأبحاث الثلاثة بما يتناسب ومستوى طلاب مرحلة السطح[9]. بيد أنه في الحقيقة يمكن القول: إن عدم ذكر هذه الأبحاث الثلاثة في الحلقات لم يكن سببه غفلة السيد الشهيد عنها، وإنما السبب في ذلك قلّة الفائدة المترتِّبة على نتائجها، وعدم الحاجة إلى بيانها في مرحلة السطح.

وإذا تجاوزنا حلقات الأصول يمكن لنا أن نلاحظ فنّ إبداع تبويب عناوين الأبحاث في تقريرات درس السيد الشهيد أيضاً، رغم أن طبيعة كتابة التقريرات تقتضي أن يكون هناك اختلافٌ بين أذواق المقرِّرين في إثبات عناوين الأبحاث[10].

وبغضّ النظر عمّا قام به السيد الشهيد الصدر نفسه في الدورة الثانية من الإصلاحات على الدورة الأولى، والتي شملت أسلوب بيان وعرض المسائل واختيار العناوين، فإن مقارنة فهارس أحد هذه التقارير بالفهارس الموجودة في الكتب الأصولية الأخرى وتقريرات درس الميرزا النائيني والمحقِّق الخوئي يكشف بوضوح عن مقدرة السيد الشهيد وهيمنته وإبداعه في الفصل بين جهات المسائل وحيثياتها. ومن باب المثال: يمكن لنا أن نشير إلى مسائل من قبيل: حقيقة الوضع، والمعنى الحرفي، ومقدمة الواجب، والترتُّب، والتزاحم، والوجوب التخييري.

وإلى جانب العناوين الجديدة نجد هناك مصطلحات جديد في المدرسة الأصولية

للسيد الشهيد الصدر أيضاً، وقد تسلّل بعضها إلى العناوين، وبعضها الآخر لم يتسلل إليها. ونحن في ما يلي نشير إلى كلا هذين النوعين:

١ـ **العناصر المشتركة**: حيث عمد السيد الشهيد إلى توظيف هذا المصطلح في تعريف علم الأصول، وفي مواضع أخرى. ومراده من ذلك تلك الطائفة من القواعد العامّة التي تصلح أن تدخل في استنباط أيّ باب من أبواب علم الفقه، ومن هنا فقد اعتبر علم الأصول هو العلم بهذه العناصر المشتركة، وجعل التعريف جامعاً ومانعاً، ولكنه أضاف لتعريفه قيوداً أخرى، فقال: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي، خاصّة التي يستعملها كدليل على الجعل الشرعي الكلّي»[11].

٢ـ **العناصر الخاصة**: ومراده منها تلك الطائفة من القواعد الداخلة في عملية الاستنباط، والتي ترتبط باستنباط أحكام شرعية معيَّنة وخاصة، من قبيل: العلم بوثاقة زرارة، الذي جاء في سند روايات خاصّة، والعلم بالمعنى اللغوي لكلمة «الصعيد»، الواردة في آية التيمُّم.

٣ـ **الأدلة المحرزة**: لقد استخدم السيد الشهيد هذا المصطلح في تقسيم وعنونة بعض المسائل والأبحاث. ومراده منه تلك المجموعة من أدلّة الاستنباط التي تحتوي على حيثية الكشف عن وجود الحكم الواقعي ـ سواء أكان كشفاً قطعياً أم كشفاً ظنياً ـ. وعليه فإن الأدلة المحرزة في مصطلح السيد الشهيد الصدر سيكون أعمّ من الأمارات في مصطلح المشهور؛ وذلك لأن المشهور إنما يطلق مصطلح الأمارة على الدليل الظني الكاشف، من قبيل: خبر الثقة، وظاهر القرآن. وأما عند السيد الشهيد فيُطلق على كلّ دليل كاشف ـ سواء أكان قطعياً أم ظنياً ـ أنه دليلٌ محرز، وفي قباله تقع الأصول العملية، التي لا تحتوي على حيثية الكشف عن الحكم الواقعي، وإنما تعمل فقط على تحديد الوظيفة العملية في موارد الشكّ.

٤ـ **التزاحم الحفظي**: وهو نوع من التزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل الشارع. وهو مختلفٌ تماماً عن التزاحم الملاكي، والتزاحم الامتثالي. وسيأتي توضيحه عند بيان رأي السيد الشهيد الصدر رحمه الله في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

٥ـ القرن الأكيد: استعمل السيد الشهيد هذا المصطلح في باب الوضع وكيفيّة حصوله. ومراده من ذلك الاقتران الأكيد والشديد الذي يحصل بين اللفظ والمعنى. ويمكن أن يكون تأكيد هذا الاقتران حاصلاً بسبب عامل كمّي، من قبيل: كثرة استعمال اللفظ وإرادة ذلك المعنى، ويمكن أن يكون له عامل كيفي، من قبيل: حدوث هذا الاقتران في زمان ومكان حسّاسين يحملان مناسبة لا يمكن أن تُنسى. وفي كلتا الحالتين فإن الشهيد الصدر يفسِّر دلالة اللفظ على المعنى بسبب حصول مثل هذا القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، بحيث يستدعي أحدهما الآخر لا محالة.

٦ـ التحفُّظ: ومراده من هذا المصطلح هو الاحتياط. ورغم أنه يستعمل كلمة (الاحتياط) أيضاً يمكن القول: إنّه عند استعمال كلمة (التحفُّظ) هناك إشارة إلى نكتة خاصّة، وهي أن فلسفة الاحتياط هي الحفاظ على ملاك التكليف الواقعي المشكوك. ففي الحلقة الثانية من حلقات الأصول ـ مثلاً ـ جاء التعبير بـ (ترك التحفّظ) في البحث عن الأصل الأولي العقلي، وذلك حيث قال: «فالصحيح إذاً أن القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ». في حين نشاهد في الحلقة الأولى التعبير بـ (ترك الاحتياط) في هذا الموضع نفسه.

٧ـ حقّ الطاعة: حيث ذهب السيد الشهيد في قبال رأي المشهور ـ القائل بأصالة البراءة العقلية ـ إلى القول بأصالة الاحتياط العقلي، القائم على مبنى ثبوت حق الطاعة. واعتبر حقّ الطاعة أمراً لا ينفك عن المولويّة الذاتية لله تعالى، وبذلك اتَّخذ لنفسه مسلكاً مغايراً لمسلك المشهور، ودعا مسلكه مسلك حق الطاعة، على ما سيأتي بيانه وشرحه إن شاء الله تعالى.

٨ـ القطع الذاتي والقطع الموضوعي: حيث أشار السيد الشهيد في مبحث القطع وحجية قطع القطّاع إلى أنّ كل قطع ينشأ عن العوامل والأسباب الصحيحة، والتي تؤدي إلى القطع عند عموم الناس، فهو قطعٌ موضوعيٌّ. وكلما كان القطع اعتباطياً، ومتأثراً بالعوامل الخاصة، والذي يظهر على خصوص الشخص القاطع، كان ذلك القطع ذاتياً. ومن هنا يكون قطع القطّاع ذاتياً، ويجب البحث في حجّيّته.

٩. تنوين التنكير وتنوين التمكين: فقد عبّر السيد الشهيد في بحث الإطلاق وكيفية وجوده في اسم الجنس عن كلّ تنوين يفيد معنى (الوحدة) في الاسم بأنه تنوين تنكير، من قبيل: (أكرم فقيراً)، والذي يعني وجوب إكرام فقير واحد غير معيّن. وإن هذا الإطلاق سيكون بطبيعة الحال بدلياً. وعبَّر عن كلّ تنوين لا يفيد معنى الوحدة، وإنما يكون مجرّد علامة على الانصراف، بأنه تنوين تمكين، مثل: (رجلٌ خيرٌ من امرأةٍ). فهذا التنوين لا يُدخل قيد الوحدة في مفهوم الرجل. وعلى هذا الأساس يكون للاسم صلاحية كلٍّ من الإطلاق الشمولي والبدلي. هذا في حين أن تنوين التنكير في المصطلح النحوي يدلّ على كون الاسم نكرة، وإن تنوين التمكين يدلّ على كون الاسم منصرفاً، وليس هناك أيّ كلام بينهم على إفادة أو عدم إفادة قيد الوحدة أبداً.

١٠. وسائل الإثبات الوجداني والتعبّدي: في البحث عن الأدلة المحرزة أطلق السيد الشهيد على تلك الطائفة من الوسائل التي تثبت صدور الدليل الشرعي من طريق قطعي مصطلح (وسائل الإثبات الوجداني)، من قبيل: القطع الذي يثبت الشيء بالوجدان. واصطلح على تلك الطائفة التي لا تفيد القطع، وتمّ اعتبارها بأمرٍ من الشارع، وكان إثباتها من باب التعبُّد، بـ (وسائل الإثبات التعبدي)، من قبيل: خبر الواحد.

١١. التعارض المستقرّ والتعارض غير المستقرّ: في بحث الأدلة المحرزة أطلق السيد الشهيد على التعارض البدوي بين العامّ والخاص، والمطلق والمقيّد، والحاكم والمحكوم، الذي يعتبر العرف أحدهما قرينة على التصرُّف في ظهور الآخر، مصطلح (التعارض غير المستقرّ)؛ إذ في هذا النوع من الموارد يوجد هناك جمع عرفي، وينتهي التعارض في نهاية المطاف إلى التوافق. وفي قبال ذلك التعارض بين الدليلين اللذين لا يوجد بينهما أيّ إمكان للجمع العرفي، وبالتالي يبقى التعارض على حاله، وهو ما اصطلح عليه السيد الشهيد بـ (التعارض المستقر)، ويجب العمل عندها بقاعدة التخيير أو التساقط، إلا إذا كان هناك مرجّح في البين[١٢].

١٢. الحمل الأولي والحمل الشائع: لقد استعمل السيد الشهيد هذين المصطلحين

في عدّة بحوث، منها: البحث عن الاختلاف بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، وفي بيان تعلُّق الأحكام بالعناوين الذهنية، وبحث المعنى الحرفي. وفي الموضع الأول كان تعبير سماحته في الحلقة الثالثة على النحو التالي: «يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوّري [أي بالحمل الأولي] عين الخارج، وربط الحكم بها، وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية [أي بالحمل الشائع] مغايرة للخارج».

وفي الموضع الثاني كان تعبيره على النحو التالي: «وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط، المدلول عليهما بكلمتي (النسبة) و(الربط)، ليسا من المعاني الحرفية، بل من المعاني الاسمية؛ لإمكان تصوّرهما بدون أطراف. وهذا يعني أنهما ليسا نسبة وربطاً بالحمل الشائع، وإن كان كذلك بالحمل الأولي. وقد مرّ عليك في المنطق أن الشيء يصدق على نفسه بالحمل الأولي، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع، كالجزئيّ؛ فإنه جزئي بالحمل الأولي، ولكنّه كلّي بالحمل الشائع».

يبدو من هذا الكلام أنه يريد من مصطلح الحمل الأولي والحمل الشائع ـ عندما يكون الوصف لعقد الوضع ـ معنىً مغايراً ومختلفاً بالكامل عن الشيء الذي يريده علماء المنطق في باب العنوان والمعنون. وأما في باب (الحمل) فإن مصطلح السيد الشهيد لا يختلف عن مصطلح المشهور.

إن دليل اختلاف الاصطلاح في باب العنوان والمعنون هو أن سماحته كلما كان ناظراً إلى ذات الموضوع، جاعلاً مفهومه محكوماً عليه، كان ملحوظاً بالحمل الشائع، وكلما كان ناظراً إلى مصداق الموضوع كان ملحوظاً بالحمل الأولي. في حين أن المناطقة يقولون عكس ذلك، فإنهم يقولون بشأن الجزئي: «الجزئي بالحمل الأولي كلّي، وليس بجزئي»، و«الجزئي بالحمل الشائع جزئي»، في حين أنه بحسب مصطلح سماحته يقال: «الجزئي بالحمل الشائع، أي مفهومه بما هو صورة ذهنية، كلّي، وليس بجزئي»، و«الجزئي بالحمل الأولي، أي مصداق الجزئي وما يوصف في الخارج بأنه جزئي، جزئي».

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنه كلما كان العنوان عند سماحته حاكياً عن الخارج، وتمّ من خلال ذلك العنوان لحاظ الأمر الخارجي، كان ذلك العنوان ملحوظاً باللحاظ التصوّري الأولي؛ وكلما كان العنوان يلحظ بوصفه واحداً من المفاهيم الذهنية كان ملحوظاً باللحاظ التصديقي الثانوي. وعلى هذا الأساس ذكر في الموضع الأول هذا المثال: «النار بالحمل الأولي محرقة»، و«النار بالحمل الشائع كلّي»، أي على العكس تماماً ممّا قاله المناطقة، من أمثال: الأستاذ الشيخ محمد رضا المظفّر في باب العنوان والمعنون من علم المنطق(١٣).

٣ـ البحث عن جذور المسائل وخلفياتها

مرادنا هنا هو تركيز السيد الشهيد الصدر﵀ على جانب من المباحث الجوهرية والجذرية التي تظهر آثارها ولوازمها في مواضع أخرى من علم الأصول. في حين أن سائر الأصوليين ينظرون إلى هذا النوع من المباحث بشكل ضمني ومتفرّق، ولم ينظروا إليها بشكل مستقلّ وخاصّ أبداً، ولم يبحثوها بشكل مركّز ومتناسق. من هنا كلما مسّت الحاجة إلى هذه المباحث الجذرية يُعمد إلى ذكرها في كلام مستقلّ، وأحياناً كان يتمّ جمع هذه الكلمات المشتّتة، ونلاحظ تكراراً مصحوباً ببعض التغييرات. وحتّى في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ـ على الرغم من عدم وجود موضع لها في علم الأصول، فهي تبحث عادةً بعد البحث عن إمكان التعبّد بالظن، ودفع شبهة ابن قِبَة ـ فإن عدم التركيز أدّى بالشيخ الأنصاري مثلاً إلى ذكر نظرية المصلحة السلوكية مرّة في باب الظن، وتارةً أخرى ذكر اختلاف الموضوع في بداية البحث عن أصل البراءة، ومرّة ثالثة ذكر إنكار جعل الحكم في تنبيهات دليل الانسداد من كتاب فرائد الأصول. وبطبيعة الحال لو كان موضع البحث عن (الحكم) في علم الأصول محدَّداً لما أضحت طرق الحلّ المقترحة للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي على مثل هذا الاختلاف والتشتُّت.

وفي ما يتعلّق بعمل السيد الشهيد الصدر فإن الاهتمام بهذه المباحث الرئيسة ـ التي هي بمنزلة الأصول لبعض القواعد الأصولية الأخرى ـ إنّما هو ثمرة التبويب

واختيار العناوين الجيّدة للمباحث، والعثور على المواضع الخالية للبحث في نظام القواعد الأصولية. من هنا فإن السيد الشهيد الصدر ـ بعد أن واصل الطريقة التقليدية للمباحث في مرحلة البحث الخارج ـ صار في صدد فتح باب المباحث التمهيدية حول ماهية الحكم الشرعي وتقسيماته وأحكامه. وفي هذا الإطار تحدّث سماحته عن قاعدة الاشتراك، واختلاف الحكم الظاهري والواقعي، والاختلاف بين طائفتين من أدلة الأحكام، أي الأمارات والأصول، ومبادئ الأحكام التكليفية، والاختلاف بين الأحكام التكليفية والوضعية، والتخطئة والتصويب، والتضادّ بين الأحكام التكليفية، والتنافي بين الأحكام الظاهرية، والاختلاف بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية في جعل الحكم وتعلُّق الحكم بالعناوين الذهنية، ليستفيد منها بعد ذلك في المبنى الذي يختاره في المباحث الملحقة، وخاصة في مباحث الدليل العقلي غير المستقل. ومن باب المثال: إن حجية المدلولات الالتزامية للأمارات وعدم حجية المدلولات الالتزامية للأصول تقوم على تفسيرنا للاختلاف بين الأمارة والأصل. كما أن لمعرفة مبادئ الأحكام تأثيراً في الكثير من المباحث، وخاصّة في مباحث الدليل العقلي، ومنها: البحث عن استحالة التكليف بغير المقدور، والاختلاف بين الشرط العقلي والشرط الشرعي، وفي البحث عن إمكان الوجوب المشروط، والاختلاف بين شروط الاتصاف، وشروط الترتُّب، وما شابه ذلك. وكذلك تدخل معرفة الاختلاف بين القضية الحقيقية والخارجية في البحث عن إمكان أو استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والموارد الأخرى التي يطرح فيها التفريق بين الجعل والمجعول بوصفه واحداً من الحلول. كما يكون هناك دخل لمعرفة الفرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، والتعريف الماهوي للحكم الظاهري، في الكثير من المباحث، بما في ذلك بحث العلم الإجمالي، وإمكان أو استحالة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، وتطبيق أصل البراءة في جميع الأطراف.

إذاً يجدر بسائر الأصوليين أن يحدِّدوا موضعاً مستقلاً لهذا النوع من المباحث، وأن يعمدوا إلى تنقيح مبناهم هناك؛ كي لا يقعوا في التشتت والتكرار في المباحث ذات الصلة بها.

٤. التنظير

ينبغي لحاظ التنظيرات الأصولية من ناحية حلّ وتفسير المشاكل العلمية بشكل يتخطّى مجرّد القواعد والمباني الأصولية. وبطبيعة الحال فإن جميع النظريات الأصولية يتمّ استعراضها في إطار قاعدة أو مبنىً أصوليّ، ولكنها بلحاظ الفاعلية والتأثير تعدّ من الأهمية بحيث يجب أن يوضع لها عنوان خاصّ؛ ليتمّ الالتفات إلى ربطها بين سائر القواعد والمباني الأصولية الأخرى. وفي ما يلي نعمل على توضيح إبداعات وتجديدات المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر في طرح النظريات الأصولية ضمن عدّة محاور على نحو الإجمال:

٤. ١. كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي

قبل كلّ شيء لا بدّ من توضيح أن تقسيم الحكم إلى الحكم الظاهري والحكم الواقعي يقوم على ملاكين:

طبقاً لبعض المصطلحات يكون المراد من الحكم الظاهري الحكم الذي يعلم من خلال الدليل الفقهي وبمقتضى الأصل العملي. وفي المقابل يكون المراد من الحكم الواقعي الحكم الذي يتمّ اكتشافه من خلال الدليل الاجتهادي والأدلة المحرزة.

وأما طبقاً لمصطلح آخر يكون مؤدّى جميع الأمارات والأصول العملية حكماً ظاهرياً؛ وذلك لأن الأمارات تعتبر دليلاً ظنياً، وتتوقّف حجيتها على دليل قطعي، وبحسب تعبير السيد الشهيد الصدر يجب اعتبار نفس جعل الحجية للأمارة حكماً ظاهرياً. وقد عمد سماحته في الحلقة الثانية من حلقات الأصول إلى تعريف الحكم الظاهري والواقعي بما يلي: «الحكم الواقعي هو كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعي مسبق، والحكم الظاهري هو كلّ حكم افترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، من قبيل: أصالة الحِلّ في قوله: (كلّ شيء لك حلال، حتى تعلم أنه حرام)، وسائر الأصول العملية الأخرى، ومن قبيل: أمره بتصديق الثقة والعمل على وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الأمارات الأخرى».

وعلى هذا الأساس يكون عنصر (الشكّ) دخيلاً في فعلية الحكم الظاهري،

سواءٌ فسَّرنا الحكم الظاهري بـ (الحجّية) التي جعلت للأمارات في ظرف الشك أم قلنا بأن الحكم الظاهري هو من قبيل الوجوب أو الحرمة التي هي مؤدّى خبر الثقة، وهذه أيضاً تجعل في ظرف الشك وعدم وجود العلم، من طريق جعل الحجّية، أم قلنا بأن الحكم الظاهري هو نفس البراءة أو الاحتياط الذي هو أصلٌ عملي.

وبذلك فإن التصوير الذي يقدّمه السيد الشهيد الصدر عن الحكم الظاهري يتطابق مع المصطلح الثاني. وهذا يختلف عن التصوير السائد بشأن الحكم الظاهري، الذي هو مطابق للمصطلح الأول، والمتوارث عن الشيخ الوحيد البهبهاني، وقد ذكره الأستاذ الشيخ محمد رضا المظفّر في بداية كتاب (أصول الفقه).

والآن حيث اتَّضح أن الدليل الدالّ على الحكم الظاهري يمكن أن يكون دليلاً اجتهادياً، كما يمكن أن يكون دليلاً تفقُّهياً، يجب أن نتساءل: إذاً ما هو الدليل الدالّ على الحكم الواقعي؟ والجواب: إن القطع بالحكم الواقعي هو الدال على وجوب الحكم الواقعي، ولكن لا بمعنى أن قطع المكلَّف مأخوذ في موضوع الحكم الواقعي، بل في موضوع الحكم الواقعي لم يؤخذ الشكّ ولا القطع؛ لأن الحكم الواقعي متعلّق بطبيعة موضوعه، وبتعبير أدقّ: متعلّق بطبيعة متعلَّقه، وله فعلية بالنسبة إلى القاطع وغير القاطع به.

وبعد بيان التعريف المذكور للحكم الواقعي عمد السيد الشهيد الصدر إلى تبويب مسائل التعبُّد بالظن، وأضاف إلى ما ذكره الأصوليون شبهة تنجّز التكليف الواقعي المشكوك، ولزوم التخصيص في قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث وسَّع من دائرة الشبهات ليسحبها على مباحث القطع أيضاً؛ وذلك لأنّ التعبّد بالظن إذا استلزم اجتماع حكمين متماثلين أو متضادين، وكان فيه نقضٌ للغرض وتفويتٌ للمصلحة أو الإلقاء في المفسدة، يمكن القول في باب القطع ـ حيث هناك إمكان للخطأ ـ: إن التكليف بالحكم الواقعي، وبقاء الحكم الواقعي محفوظاً، وثبوت قاعدة الاشتراك في موارد القطع بعدم وجود الحكم الواقعي، لغوٌ ولا معنى له؛ وذلك لأن الحكم الواقعي أوّلاً لا يستطيع أن يكون محرِّكاً، وثانياً: إن التكليف بالحكم الواقعي سيكون تكليفاً بغير المقدور. ومن خلال هذا البحث،

وإضافة محذور التخصيص في القاعدة العقلية، وكذلك محذور عدم المحرِّكية والباعثية في الحكم الواقعي على فرض تنجُّز الحكم المضادّ، يوفِّر أرضية لمزيد من البحث والحوار بشأن الحكم الظاهري، ويتبع ذلك مؤدّى قاعدة الاشتراك. ولبيان نظريته النهائية في هذه المسألة يسوق المقدمات التالية:

الأولى: كلما كان غرض المولى ـ الأعمّ من التكويني والتشريعي ـ مشتبهاً ومردَّداً عند المكلّف بين أمرين، ولم يكن المولى يرضى بتفويت غرضه، عمد إلى توسيع دائرة المحرِّكية، وجعلها أوسع من متعلَّق الغرض الواقعي. وعلى هذا الأساس فإن مبادئ الخطاب الظاهري في متعلَّق الخطاب لن يكون موسَّعاً، كما هو ليس في نفس جعل الخطاب الظاهري، بل إن مبادئ الخطاب الواقعي هي نفسها مبادئ الخطاب الظاهري والموسَّع.

الثانية: بعيداً عن التزاحم الملاكي والتزاحم الامتثالي، اللذين تقدم الحديث عنهما، يمكن لنا أن نتصوَّر نوعاً آخر من التزاحم، وهو التزاحم الحفظي. ويقع هذا النوع من التزاحم في نحو عنوان المثال القائل: (إكرام العالم واجب، وإكرام الجاهل حرام)، وكانت هناك مجموعة من الرجال اشتبه علينا أمر العالم والجاهل فيهم. ففي مثل هذا المورد ليس هناك تزاحمٌ ملاكي؛ لأن الموضوع متعدِّد، كما لا يوجد هناك تزاحم امتثالي؛ لإمكان الجمع بين التكليفين واقعاً، بمعنى أنه إذا ارتفع الاشتباه والخلط، وعرفنا كل واحد من العلماء والجهلاء، سيمتثل كلا التكليفين. بل التزاحم هنا يقع في عالم المحرِّكية، بمعنى أن الشارع عند الخلط واشتباه الأغراض الوجوبية بالأغراض التحريمية، أو اشتباه الأغراض الإلزامية بالترخيصية، عند المكلَّف ـ أيّ واحد كان هو الأهمّ عنده ـ، فإنه سيوسِّع من دائرة المحرِّكية بلحاظ ذلك الغرض، وإنّ تقديم الغرض الأهمّ لا يعني أن الغرض غير الأهمّ يسقط عن الفعليّة، بل تسقط المحرِّكية بلحاظه فقط، وأما مبادئه وملاكاته فتبقى على حالها.

الثالثة: إن الإباحة والترخيص تارةً تكون من النوع الاقتضائي، وتارةً من النوع اللااقتضائي. وإن وقوع التزاحم الملاكي والتزاحم الحفظي بين الإباحة الاقتضائية والتكليف الإلزامي، أمرٌ متصوَّر؛ إلا أن التزاحم الحفظي بين الحكمين اللذين تكون الإباحة في أحد طرفيهما لااقتضائية غير متصوَّر؛ وذلك لأن اللااقتضاء يمكنه

أن يجتمع مع ذي الاقتضاء. كما لا يمكن تصوُّر التزاحم الامتثالي بين الإباحة والتكليف؛ لأن الإباحة لا تتطلّب امتثالاً، سواء أكانت اقتضائية أم لااقتضائية.

يمكن أن نستنتج من هذه المقدّمات الثلاث أن الغرض الواقعي للمولى يمكنه أن يكون على نحوين من الفعلية:

النحو الأول: الفعلية بقطع النظر عن التزاحم الحفظي. وفي هذه المرحلة يكون الغرض الواقعي للمولى موجوداً في متعلَّقه بالفعل، مع جميع مبادئه من الحبّ والإرادة.

والنحو الآخر: الفعلية بلحاظ التزاحم الحفظي، بمعنى أنّه يُتصوّر في موارد الاشتباه والخلط بين الأغراض الواقعية. وفي مثل هذه الحالة ستكون فعلية المحرِّكية قائمة على طبق الغرض الأهمّ.

إن أقصى ما يمكن لدليل القائلين ببطلان التصويب، وصحّة اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، أن يُثبته هو الفعلية بالمعنى الأول، أي نفس الجعل والاعتبار. وحتى مبادئه، من المصالح الواقعية والحبّ والإرادة، مشتركةٌ بين العالم والجاهل. وأما الفعلية بالمعنى الثاني فلا يمكنه إثباتها. وبذلك يمكن توجيه كلام المحقّق الخراساني في (كفاية الأصول) القائل بوجود أربع مراحل للحكم: (الشأن الإنشائي؛ الفعلي غير المنجَّز، والفعلي المنجَّز)، وإن كانت كلماته قاصرة عن إرادة هذا المعنى.

بالالتفات إلى هذه الإيضاحات، التي تبيِّن ماهية الحكم الظاهري وفلسفة تشريعه، يمكن القول في تعريف الحكم الظاهري: «إن الأحكام الظاهرية خطابات تعيِّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوع منها الحفاظ عليه بنحو يُنافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر»[١٤]. كما أضاف في ذات الموضع من بيان وظيفة الحكم الظاهري قائلاً: «إن الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة، فهو يُنجِّز تارة، ويعذِّر تارة أخرى، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية؛ لأنه ليس له مبادئ خاصة به وراء مبادئ الأحكلم الواقعية»[١٥]. وأما الاختلاف بين الأمارات والأصول بلحاظ الحكم الظاهري فله بيان مستقلّ. وقد تحدّث السيد الشهيد الصدر

طبقاً لمبناه في هذه المسألة قائلاً: إن الحكم الظاهري في باب الأمارات يدلّ على رجحان الملاك في أحد طرفي التزاحم الحفظي؛ بلحاظ أقوائية الاحتمال في ذلك الطرف، وأما في باب الأصول العملية فإن الحكم الظاهري يُثبت رجحان الملاك؛ بلحاظ أقوائية نفس ذلك الملاك. وقد تمّ توضيح ذلك في موضعه بشكل أكثر.

لا يخفى أن التزاحم الحفظي لم يطرح في الحلقة الثانية والثالثة من حلقات الأصول بوصفه مصطلحاً جديداً، بيد أن هناك إيضاحات كافية في بيان هذه النظرية.

٤. ٢. نظرية حقّ الطاعة

يذهب الأصوليون إلى القول بأن الأصل الأولي في الشبهات البدويّة، بعد الفحص واليأس من الدليل المحرز، هو البراءة. كما أن الأصل الثانوي الشرعي هو البراءة أيضاً. من هنا فإنهم في مباحث الأصول العملية يرون الدليل الأول على صحّة أصل البراءة بعض الآيات والروايات، والدليل الآخر هو حكم العقل. إلاّ أن السيد الشهيد الصدر خالف مشهور الأصوليين في كون الأصل الأولي العقلي هو البراءة، وقال بأن العقل ـ نظراً إلى مولويّة الباري تعالى غير المجعولة وغير المحدودة ـ في جميع الشبهات البدوية ـ حتّى إذا كانت شبهة التكليف ناشئة عن احتمال ضعيف ـ يحكم بوجوب الاحتياط. وفي الوقت نفسه فإنّه في ما يتعلق بالأصل الثانوي الشرعي يوافق المشهور في القول بالبراءة.

وفي الحقيقة إن نظرية حقّ الطاعة مبنى كلاميّ يتمّ توظيفه في توجيه أصل الاحتياط العقلي في علم الأصول. وعليه من المناسب من هذه الناحية أن نتعرّض لفاعلية هذه النظرية في بحث فلسفة الأخلاق، واعتبار كلمات بعض فلاسفة الأخلاق(١٦) بوصفها مؤيِّدة لصحّة ذلك.

لقد عمد السيد الشهيد في طرح هذا البحث قبل كلّ شيء إلى كسر الجوّ الحاكم على هذه المسألة، وإبطال كون البراءة العقلية مسألة بديهية أو إجماعية، وذلك من خلال البحث والتنقيب عن جذور المسألة في كلمات المتقدِّمين، حتى توصّل إلى نتيجة مفادها: إن أصالة البراءة ـ طبقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية ـ إنما

اشتهرت بين المتأخِّرين، وتلقّاها الأعلام بالاعتبار والقبول بعد الوحيد البهبهاني. وأما إذا نظرنا في كلمات المتقدِّمين في مسألة (أصالة الحظر أو الإباحة) فسوف نجد أنهم يذهبون ارتكازاً إلى القول بقبول أصل الاحتياط العقلي، وإن كانوا لا يتحدَّثون عنها بنفس الوضوح الذي نقوله نحن. وعلى هذا الأساس تكون أصالة الاحتياط متجذِّرة، بخلاف أصالة البراءة العقلية.

ولو أننا أجرينا بحثاً ودراسة في تأييد نظرية السيد الشهيد فسوف نجد أن البراءة العقلية بين المتأخِّرين لم تتجاوز حدّ الشهرة، حيث كان هناك مَنْ قال بالاحتياط العقلي من المتأخرين السابقين واللاحقين للسيد الشهيد. ومن أشهر هؤلاء: السيد محمد محقّق الداماد[١٧]، والذي ذهب بعده اثنان من تلامذته، وهما: السيد موسى الزنجاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، إلى هذا المبنى، ودافعا في تقرير خاصّ عن أصالة الاحتياط العقلية.

وقد ذكر السيد الشهيد في المجموع ستّة تقريبات على صحّة أصل البراءة العقلية، ويشكل عليها جميعاً بلزوم الدور والمصادرة على المطلوب، أو أخذ المدَّعى في الدليل. ولكنه لم يعمد إلى الاستدلال عليها أبداً؛ لأنه يراها من الأساس مسألة وجدانية وغير مبرهَنة. ولكي يكشف سماحته عن منشأ وقوع المشهور في الاشتباه في مثل هذه المسألة الوجدانية والبديهية عمد إلى طرح بحث بشأن المولوية، وهو بحث غير مسبوق في علم الأصول، وهو طبقاً لتقريره مستحدَث وإبداعي بالكامل. حيث يقول أولاً: إن الأصوليين قد افترضوا أنّ المولوية شيء محدود، وليس له درجات، في حين أن المولوية مفهوم مشكِّك، وإن قياس المولوية الحقيقية على المولويات العرفيّة لا يمكن أن يكون صحيحاً. وأضاف في توضيح ذلك قائلاً: إن المولويّة عبارة عن حقّ الطاعة، وهي تارة ذاتيّة، ولا تحتاج إلى جعل جاعل، وهذا النوع من المولويّة منحصر بالله سبحانه وتعالى، وهو خالقنا ومالكنا؛ وتارةً أخرى تكون المولويّة مجعولة بجعل من قبل جاعل، وهي على واحدة من الأنحاء الأربعة التالية:

النحو الأول: المولوية التي تجعل من قبل المولى الحقيقي، من قبيل: مولوية الأنبياء والأولياء.

النحو الثاني: المولوية التي تجعل من قبل الأفراد (المولى عليهم)، من قبيل: مولوية رؤساء الجمهورية، الذين يُنتخبون بواسطة أصوات الناس وآرائهم.

النحو الثالث: المولوية التي يجعلها نفس المولى لنفسه، من قبيل: مولوية الحكّام الظلمة، والسلاطين الجائرين، الذين سيطروا على الناس بالقهر والغلبة.

النحو الرابع: المولوية المجعولة من قبل المولى الذي ثبتت له المولويّة بواحد من الأنحاء الثلاثة المتقدِّمة، من قبيل: مولوية الفقيه الجامع للشرائط الذي تثبت له المولوية من قبل الإمام المعصوم الذي ثبتت له المولويّة من قبل الله عزّ وجلّ.

ومن وجهة نظر السيد الشهيد فإن المولوية المجعولة في جميع هذه الأنحاء الأربعة تابعةٌ في سعتها وضيقها إلى جعل الجاعل. فالمولويات العرفية إنما تكون في خصوص الأحكام المقطوع بها، وأما مولوية الله سبحانه وتعالى فلا يمكن اعتبارها في هذا الحدّ فقط. إن القائلين بمسلك حقّ الطاعة يرون الأصل الأولي في الاحتياط قائماً على حكم العقل السليم والفطري، الذي لا يتردّد الإنسان في قبوله إذا لم يكن مسبوقاً بشبهة، ودقّق في أطراف المسألة جيداً.

ومن جملة ثمار ولوازم القول بهذا المسلك حلّ مشاكل جعل الحكم الظاهري، والشبهات المطروحة في أطراف إمكان التعبُّد بالظنّ. فلو أننا أنكرنا قبح العقاب بلا بيان بوصفها قاعدة عقلية، وقصرناها على الدليل الشرعي من باب التخفيف المولوي، فإننا سوف نتخلَّص من محذور التخصيص في الأحكام العقلية، ومخالفة جعل الحجية للظنّ بحكم العقل بعدم حجّية الظن.

كما يُستفاد من هذا المبنى الأصولي في بحث التجرّي أيضاً. وقد قال السيد الشهيد هناك: إن مجرّد انكشاف التكليف موضوع لحكم العقل بالطاعة وقبح المعصية، سواءٌ أكان التكليف ثابتاً في الواقع أم لا. وليس بحث التجرّي فحسب، بل إن جميع المباحث المرتبطة بالقطع، تكتسب ـ من خلال لحاظ مسلك حقّ الطاعة ـ شكلاً جديداً، وهو ما سوف نتحدَّث عنه في موضعه.

وفي السنوات الأخيرة حظيت نظرية حق الطاعة باهتمام خاص، وفتحت أبواب كثيرة للبحث والحوار بشأنها. وكأنّ ما يميّز السيد الشهيد الصدر في المباحث

الأصولية من غيره هو هذه النظرية، وأنه من السهل الإجابة عنها. في حين أن السيد الشهيد قد تطرَّق إلى هذا البحث بشكل دقيق وعلميّ للغاية، وأغلق جميع منافذ الإشكال والردّ على تقريره.

إنّ من أهم الإشكالات الواردة على هذه النظرية أنه طبقاً لمبنى التزاحم الحفظي الذي أسَّس له الشهيد الصدر نفسه إذا التزم المكلف بالاحتياط ورعاية جانب التكليف وملاكه في جميع الشبهات فإنه سيفوّت المصلحة والمنفعة في الترخيص الواقعي في بعض الموارد، في حين أنّ العقل يحكم بأن الشارع كما يهتمّ بملاك تكاليفه كذلك يهتمّ بملاك ترخيصاته. وعليه فإنّ ملاك الترخيص من وجهة نظر العقل يمكن أن يُزاحم ملاك التكليف، وهذا بالتالي سيترك العقل في حيرة من أمره، ويتزلزل حكم العقل بوجوب الاحتياط(١٨).

ولقد أجاب بعض تلاميذ السيد الشهيد عن هذا الإشكال على أحسن وجه، ويمكن إجمال هذا الجواب بما يلي:

أولاً: إن ملاك الإباحة لا منجِّزية فيه.

ثانياً: إن ملاك الإباحة يقتضي من جهته إطلاق العنان للمكلَّف وتركه حرّاً، وهذا لا ينافي أن يثبت إلزاماً على المكلَّف من جهة رعاية ملاك التكليف.

ثالثاً: إذا تصوَّرنا الإطلاق في ملاك الإباحة يمكن القول بأن التعذير والتنجيز في شيءٍ لا يمكن تصوُّر وجودهما في عرض واحد، حتى يحصل التزاحم بينهما؛ وذلك لأن التعذير ليس إلاّ عدم التنجيز. والنكتة الفنية في هذا الجواب تكمن في أن موضوع حكم العقل بالتنجيز والتعذير يتحدَّد من قبل العقل نفسه، وإذا كان موضوع حكم العقل بالتنجيز عبارة عن انكشاف التكليف، سيكون موضوع حكم العقل بالتعذير عبارة عن عدم انكشاف التكليف، وحيث إن الموضوع في الأحكام العقلية بمنزلة العلّة التامّة للحكم فإذا فسَّرنا التنجيز بثبوت حقّ الطاعة وجب تفسير التعذير بعدم ثبوت مثل هذا الحقّ(١٩).

ومن مجموع الانتقادات والدراسات التي طُرحت بشأن هذه النظرية يمكن لنا أن نستنتج أن منشأ وقوع المشهور في الخطأ بالنسبة إلى هذا الحكم العقلي البديهي أمورٌ، منها:

١ـ عدم الفصل بين المولوية الذاتية وغير المجعولة وغير المحدودة للّه سبحانه وتعالى وبين المولويّات العرفية المجعولة، التي تكون بلحاظ السعة والضيق تابعة لجعل الجاعل.

٢ـ الخلط بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية المستكشفة بدليل العقل.

٣ـ استبعاد خفاء حكم بديهيّ عن مشهور الأصوليين والفقهاء.

٤ـ عدم التفريق بين الأحكام العقلية والأحكام العقلائية.

٥ـ توهُّم إرشاديّة أدلة البراءة الشرعية.

٦ـ توهُّم عدم مخالفة الأصل الثانوي الشرعي للأصل الأوّلي العقلي.

٧ـ عدم الفصل بين حكم العقل بوجوب الاحتياط وحكم العقل بحسن الاحتياط.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) باعتبار أنّ علم الأصول يتحدّث عن الأدلة الفقهية، وأنّ دلالة الدليل يجب أن تكون مقبولة من قبل الشرع، حتى وإنْ كان ذلك الدليل هو العقل.

(٢) من قبيل: قاعدة اللطف، أو ضرورة دخول المعصوم في المجمعين، أو التكهُّن بموافقة المعصوم، أو على مبنى حساب الاحتمالات.

(٣) انظر: محمد خضر بك، علم أصول الفقه؛ مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله.

(٤) انظر: الشيخ محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه ١: ٨.

(٥) الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول ١: ١١٥؛ السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٥٧.

(٦) الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول ١: ١١٧ ـ ١٢٣، باختصار.

(٧) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٥٧ ـ ٦١، باختصار.

(٨) المصدر السابق: ٦٢. ومن الجدير بالذكر أنه في انتساب أحد المنهجين إلى الأسلوب الحديث في الحوزة هناك نوع من التهافت في الكلمات المنقولة عن السيد الشهيد الصدر، حيث أطلق على المنهج الحوزوي الجديد، الذي ظهر ـ من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر ـ بعد الشيخ الأنصاري، وتكامل على يد المحقق الخوئي، أنه منهج تطبيقي، في حين أطلق عليه في موضع آخر بأنه منهج تجريدي.

(٩) انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، طبعة جامعة المدرّسين، حيث جاء بحث هذه المسائل الثلاث في ضمنها، بقلم: السيد محمود الهاشمي.

(١٠) لقد تمّ حتى الآن عرض عدّة تقريرات عن درس السيد الشهيد الصدر عن الدورة الأولى والدورة الثانية: التقرير الأول في حدود عام ١٤٠٥هـ، بقلم السيد محمود الهاشمي، تحت عنوان (بحوث في علم الأصول)، وهو يحتوي دورة كاملة لبحث خارج السيد الشهيد ضمن سبعة مجلدات. ولكن يُلاحظ فيه اختصاراً مقروناً بالإغلاق والإبهام. وبعد ذلك ظهر في عام ١٤٠٧هـ كتاب مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحائري، وتكامل بالتدريج، وهو يشتمل حتى الآن على النصف الثاني من علم الأصول ـ أي مباحث الحجج، والأصول العملية، وتعارض الأدلة ـ في خمسة مجلدات. ويمتاز هذا التقرير بوضوح وسلاسة أكثر. وفي عام ١٤٢٣هـ طبع التقرير الثالث، بقلم الشيخ حسن عبد الساتر، تحت عنوان (بحوث في علم الأصول) ـ وهو ذات العنوان الذي اختاره السيد محمود الهاشمي لتقريره ـ، وهو يشتمل على النصف الأول من علم الأصول ـ أي مباحث الألفاظ، والأدلة المحرزة، وكذلك مباحث الحجج ـ، في ثمانية أجزاء، ضمن ستّة مجلدات. وإن هذا التقرير ـ خلافاً للتقريرين الأوّلين ـ لا يحتوي على هوامش وإبداء للرأي من قبل المقرِّر إلاّ نادراً، ويبدو أن نصّ الكتاب إنّما هو نقل من أشرطة الكاسيت، دون أن يقوم المقرِّر بأيّ محاولة للتصرُّف في تعبيرات الأستاذ السيد الشهيد. وبذلك يمكن لهذا التقرير أن يساعد على رفع مواطن الإغلاق والإبهام الموجودة في التقريرين الأولين. ومن الجدير بالذكر أن التقرير الأول تلفيقٌ عن الدورتين الأولى والثانية لدروس بحث السيد الشهيد الصدر، بينما التقرير الثاني ـ بالمقدار الذي تمّ نشره حتى الآن ـ بأجمعه تقريرٌ للدورة الثانية، وأما التقرير الثالث فهو بأجمعه من الدورة الثانية.

(١١) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٣١.

(١٢) إن ظهور هذا العدد من المصطلحات في علم الأصول على يد السيد الشهيد الصدر قد تمّت الإشارة له في مقدمة الأستاذ السيد علي أكبر الحائري على الحلقة الأولى، طبعة مجمع الفكر الإسلامي: ٩١ ـ ٩٤.

(١٣) لمزيد من التفصيل حول هذا البحث انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي: ٤٠٣ ـ ٤١٦، الملحق الثاني تحت عنوان (الحمل الأولي، والحمل الشائع)، بقلم: الأستاذ السيد علي أكبر الحائري.

(١٤) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، بداية الكتاب، تحت عنوان (الحكم الواقعي والحكم الظاهري).

(١٥) المصدر السابق، تحت عنوان (وظيفة الأحكام الظاهرية).

(١٦) من قبيل: الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في فلسفة الأخلاق: ١٧٨.

(١٧) راجع: المحاضرات، مباحث في أصول الفقه (تقريرات درس السيد محمد محقق الداماد)، بقلم: السيد جلال الدين الطاهري الإصفهاني ٢: ٢٣٧.

(١٨) انظر: فصلية پژوهشهاي أصولي، خريف عام ١٣٨١هـ.ش: ١١، مقالة (نظرية حق الطاعة)، بقلم: محمد صادق اللاريجاني.

(١٩) راجع: المصدر السابق: ٢٧، مقال (حديث الساعة حول نظرية حقّ الطاعة)، بقلم: السيد علي أكبر الحائري.

الاتجاهات الكلامية في التفسير الموضوعي

مطالعةٌ وتحليل

د. علي النصيري(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

شرح مفهوم التفسير الموضوعي

تنقسم الأبحاث والدراسات القرآنية إلى نوعين: خارجية؛ وداخلية. ويطلق على الدراسات الخارجية ما اصطلح عليه بـ (علوم القرآن)[1]. وأما الدراسات والأبحاث الداخلية فهي بدورها على نوعين: نوع يصطلح عليه بـ (التفسير الترتيبي)؛ وآخر بـ (التفسير الموضوعي).

إن التفاسير التي كتبت إلى يومنا هذا أغلبها من نوع التفسير الترتيبي. وبعبارة أخرى: هي من قسم الأبحاث الداخلية والترتيبية للقرآن الكريم، مراعية في ذلك الترتيب الحالي للسور والآيات، وقد تكون وبشكل محدود وفق ترتيب النزول. لكنّ الأبحاث والدراسات الداخلية للقرآن فهي، بصرف النظر عن ترتيب الآيات والسور، تقوم وفق موضوع قرآنيّ خاص، وهي الدراسات التي يصطلح عليها بـ (التفسير الموضوعي)، أو ما بات يعرف بـ (المعارف القرآنية).

بعد أن قسَّم السيد محمد باقر الحكيم التفسير إلى: ترتيبي؛ وموضوعي، قال في تعريفه للموضوعي: في هذا التفسير يحاول المفسِّر استكشاف النظرية القرآنية في جميع المجالات العقدية والفكرية والثقافية والتشريعية والسلوكية من خلال عرضها في مواضيعها المختلفة من القرآن الكريم، حيث يستعرض جميع الآيات الخاصة

(*) باحثٌ في علوم القرآن الكريم.

بموضوعٍ ما، ومن خلال هذا العرض العامّ، والمقارنة بين الآيات وحدودها، يستكشف النظرية أو وجهة نظر القرآن في ذات الموضوع[٢].

وبعد أن قسم الشيخ ناصر مكارم الشيرازي طرق التفسير إلى: تفسير مفردات القرآن، التفسير الترتيبي، التفسير الموضوعي، التفسير الارتباطي، والتفسير الكلي أو النظرة العالمية للقرآن[٣]، قال بخصوص التفسير الموضوعي: إنه التفسير الذي يقوم بجمع مختلف الآيات القرآنية الواردة في الموضوع الواحد، ووضعها إلى جانب بعضها البعض، ومن ثم قراءتها في حدود موضوعها، والخروج بنظرة موحَّدة حول نفس الموضوع. مثلاً: الآيات الواردة في موضوع الأدلّة على معرفة الله سبحانه وتعالى، كالفطرة، برهان النظم، برهان الوجوب والإمكان، وسائر البراهين القرآنية الأخرى، يتمّ استخراجها من القرآن الكريم، وضمّها إلى بعضها البعض، وفقاً لمبدأ «القرآن يفسِّر بعضه بعضاً»، فيتمّ من خلال قراءتها جميعاً في إطار وحدويّ، مع التسلط على جميع أبعاد الموضوع، الخروج بنظرية قرآنية في ذات الموضوع[٤].

أمّا الشيخ جوادي الآملي فقد أكَّد أنّ التفسير الموضوعي قام على التفسير الترتيبي[٥]، ثمّ انبرى لتعريف التفسير الموضوعي، وقال بأنه نوعٌ من التفسير، يقوم المفسِّر فيه بتجميع مختلف الآيات القرآنية الواردة في موضوعٍ واحد، ويضمّها بعضها إلى البعض، بحيث تضمّ مختلف أبعاد الموضوع، وفي مرحلة ثانية يقوم بتجميع الأحاديث والروايات الواردة في نفس الموضوع، ويضمّها إلى بعضها البعض، وفي مرحلة ثالثة يقوم بضمّ الآيات والروايات بعضها إلى بعض، ليخرج من خلال هذا الجمع الثلاثي المراحل بنظريّة شاملة لمختلف أبعاد وأجزاء الموضوع، وذلك بعنوان (نظرية الإسلام، القرآن والعترة الطاهرة)[٦].

وقد عرف الشيخ هادي معرفت التفسير الموضوعي قائلاً: إنه منذ التاريخ الأول للتفسير كان التفسير الترتيبي هو المنهج التقليدي والمعتاد في التفسير، وظهر إلى جانبه أسلوبٌ آخر، لم يأخذ جميع القرآن بالدرس والتفسير، وإنّما اتَّجه إلى تفسير بعض الآيات ذات الموضوع الواحد، وبمعنى آخر: فإنّ هذا التفسير اهتمّ بمواضيع القرآن، حيث جمعها، وبوَّبها وفق موضوعاتها. وقد اصطُلح عليه بالتفسير الموضوعي. وإلى

جانب عموم المسائل الدينية اهتمّ هذا التفسير بالقرآن من بُعدين اثنين: بُعد المعارف والأحكام، وبُعد المسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في جانبها النظري والعملي، ولم يكن يتوجه إلى القرآن من منظاره اللفظي. وفي الحقيقة فإن التفسير الموضوعي يهتمّ بإيصال رأي القرآن وتبيين رسالته في مواضيع مختلفة، ولا علاقة له بالجانب الفني المتعلق باللفظ أو بالمفردات في جانبها البلاغي والفني و... إلاّ بالقدر الذي يكون لها دخل في تفسير الموضوع أو الكشف عن بعض جوانبه كموضوع، وليس كلفظ مستقلّ في معناه، وفي صورته الفنية(٧). فالشيخ معرفت كان ينظر إلى التفسير الموضوعي بأنه تفسير بلحاظ نظرية القرآن ورسالته في شتى المواضيع. وقد تعدَّدت اليوم الكتابات في هذا النوع من التفسير، وفق ما يفرضه العصر من مستحدثات ومستجدّات. وأما الكتب التي اهتمَّت بالجانب الأدبي في القرآن أو بعض المباحث الفنية والعلمية، كالمحكم والمتشابه، فإنّها خارجة موضوعاً عن دائرة التفسير الموضوعي(٨).

وفي الحقيقة فإن الشيخ معرفت يرى للتفسير الموضوعي تعريفين، وفق الاصطلاح القديم والاصطلاح الجديد. ففي الاصطلاح القديم كان الجانب الأدبي والفني جزءاً من التفسير الموضوعي، ويدخل ضمن اختصاصاته وموضوعاته.

وذهب الأستاذ مصباح اليزدي هو الآخر إلى القول بأن التفسير الموضوعي هو تجميع الآيات القرآنية وفق مواضيعها، واستخراج المفاهيم القرآنية التي تنتج عن الرابط بين الآيات ذات الموضوع الواحد(٩).

وبعد أن بيَّن أمين الخولي محدودية التفسير الترتيبي قال بأن التفسير الموضوعي ينظر فيه المفسِّر إلى القرآن بلحاظ مواضيعه، بحيث يقوم بتجميع مختلف الآيات الصادرة في الموضوع الواحد، وينظر إليها في مجموعها، ومن حيث وحدة موضوعها، ويقوم بدراسة الآيات، مراعياً الترتيب الزماني والمناسبة والشروط الخاصة بكلّ واحدة منها، ومن ثم الخروج بنظرة شمولية لموضوع تلك الآيات، مستوعبة للموضوع من جميع أبعاده وجوانبه(١٠).

واستلهم محمد حسين الصغير من التعريف الذي قدَّمه أمين الخولي للتفسير

الموضوعي[١١] أنّه حسب هذا الرأي يكون عبارة عن قيام مجموعة من المتخصّصين، كلٌّ حسب تخصُّصه، بدراسة قسم من القرآن، فيجمعون الآيات المختصّة بأحد المواضيع، ومن ثم دراستها، وتجميع جميع عناصرها، بحيث يكون كاملاً في جميع جوانبه، وبعد ذلك يقومون بتفسير تلك الآيات وفق مبناهم ومنهجهم في التفسير. ولتقريب الصورة أكثر إلى الأذهان نقول: يقوم المتخصّص في الأحكام بتجميع آيات الأحكام الواردة في الموضوع، فالمتخصص في العقائد يجمع الآيات العقائدية، وصاحب الفنّ القصصي يقوم بتمييز الآيات التي إنّما أتت لضرب المثل أو للتشبيه، حتى يتضح المعنى والمفهوم المراد من وراء تلك التشبيهات أو الأمثال، وهكذا يتناول كلٌّ واحد ما يهتم به من علم أو فنّ، فيكون الموضوع قد جمعت آياته، ودرست بشكل يحفظ لها شموليتها وترابطها الموضوعي والمفاهيمي[١٢]. وعلى هذا الأساس وجدناه يعدّ كلاً من: (الفنّ القصصي في القرآن)، لمحمد خلف الله؛ و(الصور الفنية في المَثَل القرآني)، ضمن التفسير الموضوعي[١٣].

بعد أن فصَّل محمد حسين الذهبي الحديث في الاتجاهات المختلفة في التفسير عرّف التفسير الموضوعي بقوله: إنّ بعض العلماء يقومون بتحديد دائرة تفاسيرهم، حيث يحصرونها في بعض الآيات المرتبطة بموضوع من المواضيع. وعلى سبيل المثال: من مؤلَّفات ابن القيِّم كتابه «التبيان في أقسام القرآن»، والذي خصّه بدراسة القَسَم القرآني. كذلك نجد لأبي عبيدة كتاب خاصّ بالمجاز في القرآن، وللراغب الأصفهاني كتاب في مفردات القرآن، و... كما نجد للعديد من العلماء كتباً في واحد من مواضيع القرآن، حيث جمعوا فيه كل الآيات المرتبطة بذلك الموضوع، وقاموا بتفسيرها وتبيين مفاهيمها[١٤]. ورغم أنّ الذهبي لم يقُمْ بإعطاء تعريف للتفسير الموضوعي في حدود قواعد التعريف، ولكنه بيَّن وسائله، فقال: إن هذا النوع من التفسير يتمّ من خلال انتخاب أحد المواضيع، ومن ثم تجميع الآيات الواردة فيه من جميع القرآن، وبالتالي القيام بدراستها وتحليل مفاهيمها، وهي العناصر الثلاثة الأصلية التي يقوم عليها التفسير الموضوعي من وجهة نظره، وبالتالي تكون نفسها الخطوط الرئيسة في تعريفه وتحديد مجال عمله وتعامله مع الآيات القرآنية.

وجاء في دائرة معارف العالم الإسلامي: «إن المقصود بالتفسير الموضوعي أن المفسِّر يقوم بتفسير آيات القرآن على أساس موضوعي، حيث يقوم بتجميع الآيات الواردة في الموضوع المنتخب، بحيث يتناول احتياجات المجتمع الإسلامي، ويعالج بالضرورة الإشكالات المعاصرة. ومن خلال ملاحظتها في مجموعها، ودراستها، وبالاستعانة بتفاسير القدماء، وما جادت به قريحتهم من معارف، يتمّ استخراج نظرية القرآن في الموضوع، وتحدّد آراؤه، آخذاً بعين الاعتبار كل مناحي الموضوع وأبعاده»[١٥].

«نعم البعض سعى إلى توسيع دائرة اختصاص التفسير الموضوعي، وبذلك جعل عمره يمتدّ في القدم أكثر فأكثر. وحسب نظر هذا الاتجاه كلُّ مَنْ تعرَّض لموضوع من مواضيع القرآن فإنّه يدرج ضمن التفسير الموضوعي، وكذلك يحسب عليه منهج تفسير القرآن بالقرآن»[١٦].

ملاحظات حول التعاريف المقترحة للتفسير الموضوعي

تشترك جميع التعاريف المقترحة للتفسير الموضوعي في نقطتين:

أولاً: تضع التفسير الموضوعي في مقابل التفسير الترتيبي، مع التركيز على قيامه بتفسير أحد مواضيع القرآن، واستخراج جميع الآيات المرتبطة به، وتبويبها بلحاظ التقدُّم والتأخُّر وغيرها من اللحظات، ومن ثم استخراج نظر القرآن في الموضوع.

ثانياً: إنه في عموم التعاريف تمّ التأكيد على أن الهدف من التفسير الموضوعي استخراج رسالة القرآن ونظره في الموضوع.

وبناءً على التعريف الأخير، الذي يرى أنّ التفسير الموضوعي يعمل على اكتشاف رسالة القرآن وآرائه في موضوع من المواضيع، يرى الشيخ معرفت أنّ هذا التفسير أولاً: لا ينظر إلى الآيات في جنبها اللفظي والعلمي والفني، وثانياً: إن التفاسير التي تهتمّ بهذه الجوانب خارجةٌ موضوعاً من دائرة التفسير الموضوعي.

لكنّ هذا المدَّعى قابل للنقاش من ثلاثة وجوه:

أولاً: إن كلاً من التعاريف القديمة والحديثة للتفسير الموضوعي لا تمكِّننا بسهولة من تحديد تعريف جامع مانع لهذا النوع من التفسير، بل على العكس؛ إذ نظراً

للتشابه، بل تساوي التعاريف، من الصعب استخراج نوع من تلك التفاسير من دائرة التفسير الموضوعي. فاليوم مثلاً إذا عمل أحدٌ من المفسِّرين على الكتابة في موضوع مثل «المجاز في القرآن»، «العام والخاص في القرآن»، على نحو منهج التفسير الموضوعي كذلك يشمله إطلاق التفسير الموضوعي.

ثانياً: لا دليل على أن هدف التفسير الموضوعي ينحصر في الكشف عن رسالة القرآن ودستوره في مواضيع مختلفة، وهو الأمر الذي يركِّز على بيان الكيفية والقيمة، والتي أكثر ما ترتكز على جانب ما يجب فعله ولا ينبغي تركه. لكنْ نستطيع القول: إن هدف القرآن هو بيان النظرية القرآنية، وهو بالطبع جزء من قيمة الرسالة القرآنية، ويكشف عن جزء من معياريّتها. من هنا فمباحث مثل المحكم والمتشابه تكون جزءاً من التفسير الموضوعي.

ثالثاً: رغم أنه في التفسير الموضوعي قليلاً ما تبحث الجوانب الأدبية والفنية للآيات، إلاّ أنّه ـ وكما سنبيِّن في محله ـ فإن من مراحل التفسير الموضوعي دراسة مباني وقواعد التفسير الأحادي للآيات، وهي تشمل مبدئياً مباحث في الجانب الأدبي والفنّي لكلّ آية على حدة؛ وذلك لأن الأبحاث اللغوية، مثل: الصرف، النحو، المعنى، البيان والبديع، مؤثِّرة في إدراك المعنى الكامل لكل آية. ومن جهة أخرى لا يجب إدخال كتب غريب القرآن، والتي تهتم بالبحث في كلمات ومفردات القرآن، نظير: كتاب مفردات الراغب، وكذا الكتب التي اهتمت بالمباحث الأدبية في القرآن، نظير كتاب «إملاء ما مَنَّ به الرحمن»، ضمن كتب ومناهج التفسير. والأصحّ اعتبارها كتباً ذات توجُّه قرآني، حيث إنها اشتملت على مقدّمات وتفاصيل أساسية في التفسير، والمفسِّر في عملية تفسيره للقرآن يحتاج إلى استظهار الجانب الأدبي لمفردات القرآن، كما يحتاج إلى المفاهيم الحاصلة من البحث في كلمات ومفردات القرآن. وقد تمّ اعتبار بعض تلك الكتب ضمن منهج أو اتّجاه في التفسير[١٧].

وانطلاقاً من التعريف الذي أعطاه للتفسير الموضوعي، حيث ذكر أنه بعد تجميع الآيات وترتيبها يأتي دور تجميع الروايات وترتيبها وفق معطيات الموضوع، يرى الشيخ جوادي الآملي للروايات مدخليّة في التفسير الموضوعي، وواحدة من مراحله.

لكنّ التفسير الموضوعي إنّما يتعلّق بالقرآن، ويهدف إلى الكشف عن نظرية القرآن، وبشكل موضوعي رأيه في موضوع من المواضيع، وهو على عكس فقه الحديث الذي إذا اعتمد فيه تجميع الروايات وترتيبها فإنّما يكون ذلك؛ لأن الغرض كشف نظرية السنّة ورأيها في ذلك الموضوع.

نعم، الرجوع إلى الروايات بلحاظ كونها أهمّ قرينة في فهم وتفسير الآيات ضمن جميع مراحل التفسير الموضوعي مسألة غير قابلة للنقاش. لكن أن تكون هناك مرحلة تجمع فيها الروايات وترتّب فيها على أنها مرحلة من مراحل التفسير الموضوعي فهذا عملٌ إنما يتمّ في فقه الحديث، ولا علاقة له بالتفسير الموضوعي، رغم أن للروايات مدخلية في هذا النوع من التفسير في جميع مراحل التفسير، أعمّ من البحث في مفاهيم مفردات الآيات، المباحث الأدبية وفي النحو، أسباب النزول، سواء تعلّق الأمر بنزول الآيات أو صدور الروايات و...، فإن للروايات دورٌ مهمّ يفرض نفسه انطلاقاً من علاقة الروايات بالقرآن.

في ما يخصّ تعريف أمين الخولي تمّ التأكيد على نقطتين:

١. في التفسير الموضوعي يشترط الاستقصاء والبحث في جميع الآيات المتعلقة بالموضوع، وإغفال بعض الآيات سيوجد قصوراً في عملية التفسير.

٢. إن دور الترتيب الزماني لنزول الآيات، وشأن النزول، وكذا النظر إلى الشروط الخاصّة بكلّ آية، يدلّ على أنّ التفسير الموضوعي لا يستبعد التفسير الترتيبي كلياً، بل يستفيد منه في الحصول على معنى متكامل للآيات. ومن ثم بالموضوع القرآني.

أما ما استنتجه الدكتور الصغير من كلام أمين الخولي فرغم صعوبة الاستناد إليه إلاّ أنه مقبول في محلّه. لبّ كلام الخولي أن القرآن يشتمل على العديد من العلوم والمعارف؛ وذلك لأن القرآن جاء ليجيب بدون حصر على كلّ ما يطرح من أسئلة في ميادين ومواضيع مختلفة ومتعددة، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية فإن تفسير القرآن بهذا اللحاظ لا يمكن أن يقتصر على واحد من المفسّرين بعينه، بل لا بدّ وأن يتعرّض له المفسّرون من اتجاهات واختصاصات علمية مختلفة، وكلٌّ حسب اختصاصه.

تلتقي دائرة معارف العالم الإسلامي مع الشيخ معرفت في القول بأن احتياجات العصر وإشكالات اليوم ملحوظة في تعريف التفسير الموضوعي، ونقدهما لمقولة اتساع دائرة مفهوم التفسير الموضوعي لتشمل كلّ ما كتب حول موضوع من المواضيع القرآنية، وكذا تفسير القرآن بالقرآن؛ حيث اعتبر الشيخ معرفت أن الكتابة في أحد مواضيع القرآن (المجاز في القرآن و...) ممّا يلاحظ في دراسات المتقدّمين إنّما هي مجرد مرحلة من المراحل المتقدّمة في التفسير الموضوعي، وليست هي عينها تفسيراً موضوعياً.

وعطفاً على ما قدَّمناه من تعاريف مختلفة للتفسير الموضوعي نرى أنّ التعريف الأكثر جامعيّة هو القول بأن التفسير الموضوعي عبارة عن فهم وتبيان نظرية القرآن في مواضيع وميادين مختلفة بالاعتماد المباشر على ما يطرح من تساؤلات واستفسارات خارج إطار القرآن، من خلال تجميع الآيات القرآنية، واستخراجها جميعاً بدون استثناء، وترتيبها وفق خصوصياتها الذاتية والموضوعية، واستنطاقها في كلّيتها.

وكما يلاحظ فإنّ هذا التعريف قد رعى أربع نقاط رئيسة:

١. إن التفسير الموضوعي يماثل التفسير الترتيبي من حيث كونه مبتنياً على مرحلتين: مرحلة الفهم؛ ومرحلة التبيين. فالمفسِّر يجب أن يفهم المعنى الصحيح للآيات، ومن ثم يعمل على نقل هذا المعنى إلى القارئ، وهو ما يسمّى بمرحلة التبيين.

٢. عبارة نظرية القرآن في مواضيع وميادين مختلفة تشمل مسألتين:

الأولى: بيان تعاليم الرؤية الوجودية، وفي نفس الآن إظهار قيمة هذه النظرية أو ما يصطلح عليه بالحكمة النظرية والعلمية، ولا يختصّ، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، بإظهار قيمة الرسالة القرآنية.

الثانية: إن مباحث، نظير: المرأة، الحكمة، الحياة في البرزخ، الجنّة والنّار، تبحث ضمن قسم من المواضيع القرآنية، من قبيل: الأخلاق، العلم، التاريخ، وضمن مواضيع قرآنية أخرى تحت عنوانين مختلفة.

٣. عبارة «بالاعتماد المباشر على ما يطرح من تساؤلات واستفسارات خارج إطار القرآن» ناظرةٌ إلى دور هذه الاستفسارات والإشكالات في ترتيب المواضيع ذات الأولوية في البحث. كما أنها تهدينا إلى مواضيع بعينها، وأخرى جديدة ستعمل من خلال

البحث والتفسير على إضافة عنصر علمي جديد يغني المجتمع البشري من جهة؛ ويفتح أمامه آفاقاً جديدة يستطيع من خلاله الإجابة عن بعض التحدّيات والإشكالات المطروحة، أو المحتمل طرحها مستقبلاً.

٤. إدراج عبارة «استخراج الآيات، وترتيبها، ومن ثمّ الخروج عن طريق الدراسة والبحث إلى نتيجة ونظرية القرآن في مواضيع مختلفة» تفصح عن المراحل المتَّبعة في التفسير الموضوعي، ومراتب البحث فيه. هذه المراحل إنْ تمَّ مراعاتها بإتقان فإنّ الوصول إلى نظرية قرآنية كاملة وتامّة سيكون بنسبة عالية.

مناهج التفسير الموضوعي

الرأي العام مشترك في القول بأن التفسير الموضوعي على منهجين:

المنهج الأول: المفسِّر يتوجَّه إلى القرآن من دون إعمال النظر في الفرضيات وملاحظة الإشكالات وما يطرح من مباحث واستفسارات، فيستخرج الآيات في موضوع معيَّن لتقرير موقف القرآن في قضية من القضايا.

المنهج الثاني: إنّ المفسِّر ينظر إلى ما يطرح من استفسارات وإشكالات، ينظر إلى الواقع الخارجي، يتزوَّد من حصيلة ما وصلت إليه التجربة البشرية، وذلك وفق ما يطرح في عرصات العلم المختلفة خارج القرآن، فيطرح الموضوع، ويقوم بدراسته دراسة موضوعية، وتقييمه، ليخرج بنظرية قرآنية حول موضوع من المواضيع، وتحكيم القرآن واستنطاقه فيها.

والظاهر أنّ أوّل مَنْ طرح هذين المنهجين كان السيد محمد باقر الصدر، الذي بيَّن أنها مبانٍ في التفسير الموضوعي تحظى بالقبول في أوساط المفسِّرين والعاملين في حقل التفسير الموضوعي.

ويرى الشهيد الصدر قابلية إجراء الدراسات والأبحاث الموضوعية في القرآن وفق أسلوبين:

الأول: أنّ المفسِّر يأخذ أحد المواضيع من الواقع خارج ظرف القرآن، ويعرضها عليه، يريد استقصاء وتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من المواضيع المرتبطة

بروح العصر وهمومه وإشكالاته. ويستعين المفسِّر بثقافته ومبانيه ليحدِّد الموقف من الموضوع، سواء في جوانبه العقائدية أو الاجتماعية وغيرها. بعد ذلك يعمد إلى تجميع ما وصلت إليه التجربة البشرية في الموضوع، وما طرحته من حلول، أو ما تطرحه من استفهامات وإشكالات، ومن ثمّ يعمد إلى إجراء مقارنة تاريخية بين ما عرض من إشكالات وما طرح من حلول طيلة فترة تاريخية معينة، بعد ذلك ينتقل إلى النص القرآني يريد أجوبة وضمانات على كلّ التساؤلات. وهو في هذه المرتبة يطرح الأسئلة ويبحث في القرآن عن الجواب. هدف المفسِّر في هذه المرحلة استجلاء موقف القرآن والكشف عنه بخصوص موضوع من المواضيع[١٨]. يرى الشهيد محمد باقر الصدر أن هذا الأسلوب في التفسير الموضوعي يمكن تسميته «المنهج التوحيدي والتطبيقي». واعتباره توحيدياً هو بلحاظ كونه يوحِّد بين التجربة البشرية وبين القرآن، وليس بمعنى أنه يحمل القرآن أو يخضعه للتجربة البشرية، بل بمعنى أنه يوحِّد التجربتين في مسار دراسة وبحث واحد[١٩].

الثاني: يختار فيه المفسِّر أحد المواضيع القرآنية، فيستجمع كل الآيات التي تشترك في ذلك الموضوع، ومن ثمّ يقوم بعملية التوحيد بين مدلولاتها، ومن ثمّ يفسِّرها، يريد استخراج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع[٢٠].

وممّا ذكره الشيخ معرفت في تعريفه التفسير الموضوعي قوله: إن هذا النوع من التفسير إنّما ينطلق من المواضيع التي طُرحت في القرآن، حيث يقوم باستخراج الآيات المتعلّقة بموضوع من المواضيع، يستجمعها، يرتِّبها، ومن ثمّ يبيِّن معانيها، ويفسِّر مدلولاتها[٢١].

وقد استلهم الشيخ معرفت من تعريفات الشهيد الصدر أنّ التفسير الموضوعي قابلٌ للإجراء وفق أسلوبين:

الأوّل: انتخاب موضوع خارج القرآن، مع الاستفادة ممّا وصلت إليه التجربة البشرية في مباحثها العلمية وطروحاتها الجديدة، فيعرضها على القرآن، يريد استنطاق القرآن، واستكشاف نظريّته بخصوص ذاك الموضوع.

أما في **الأسلوب الثاني**، وكما قرَّر ذلك الشهيد الصدر، فإن المفسِّر ينتخب

واحداً من مواضيع القرآن، فيجمع الآيات التي تشترك معاً في الدلالة، يرتِّبها، ومن ثمّ يقوم بتفسيرها[٢٢].

تحدَّث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي عن المنهج المتَّبع في التفسير الموضوعي فقال: في التفسير الموضوعي هناك منهجان متبعان من لدن المفسِّرين:

الأوّل: وهو الذي يلجأ إليه بعض المفسِّرين، أنّهم يطرحون في كلامهم وكتاباتهم كثيراً من المواضيع، أعمّ من الموضوعات العقائدية، الأخلاقية، وغيرها، وبعد أن يعرضوا تحليلاتهم الفلسفية والكلامية، أو تحليلات أخلاقية، يلجأون إلى القرآن، فيستخرجون الآيات الواردة أو المرتبطة بتلك المواضيع، يريدون الاستناد إليها كدليلٍ وشاهد.

الثاني: يكون سبك العمل الجاري فيه على هذا المنوال؛ حيث إنّ المفسِّر وقبل كلّ شيء يعمد إلى القرآن، يستخرج، ويجمع جميع الآيات الواردة والمتعلِّقة بموضوع من المواضيع، وقبل أيّ تحليل مسبَق يقوم بترتيب تلك الآيات حسب سلَّم يشخِّصه وفق أسباب النزول، شأن النزول، وأولويات أخرى، ومن ثمّ يقوم بتفسيرها، وبعد تلك العملية يقوم بربط الآيات في موضوعها بعضها بالبعض الآخر، ساعياً إلى استخراج نظر ووصف كلّي، نصطلح عليه بالنظرية القرآنية في موضوع معيَّن[٢٣].

نقد لتصنيف المناهج المتَّبعة في التفسير الموضوعي

هذا التصنيف قابلٌ للنقاش من عدّة لحاظات وجهات:

١ـ القول بأن التفسير الموضوعي ينطلق من استخراج الآيات القرآنية الواردة في موضوع معين، وتجميعها؛ بغية استكشاف نظرية قرآنية، فسواءٌ انطلق المفسِّر في استخراج الموضوع في المرحلة الأولى من قلب الآيات القرآنية نفسها، أو أنه استخرجه من أبحاثه في التجربة العلمية الجديدة، ومن مباحثه المختلفة في عرصات الفنون والعلوم، وبعد ذلك ذهب يستنطق القرآن؛ يروم بذلك استخراج النظرية في ذلك الموضوع، فكلا الطريقين والأسلوبين لا يختلفان في ماهية التفسير الموضوعي. فالتأكيد في المقام الأول على أصل الاستنطاق، وقاعدة جامعية وخاتمية القرآن يبيِّن

البحث عن نظر القرآن في ما يطرح من المباحث الجديدة، وبالتالي يدفع إلى اكتشاف مباحث ومجالات جديدة في مختلف عرصات العلوم الإنسانية و...

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن قد يطرح تساؤلات جديدة على مستوى التجربة الإنسانية، وقد يتوصل عن طريق استنطاق واستخراج بعض الآيات إلى الإجابة عن تلك التساؤلات الجديدة، لكنّ الاكتفاء بالبحث في آيتين أو ثلاثة لا يمكن، ولو من باب المسامحة، عدّه تفسيراً موضوعياً؛ لانتفاء شرط تجميع كلّ الآيات القرآنية الواردة في نفس الموضوع أو ذات العلاقة الدلالية به.

واستناداً إلى ما قيل في مناهج التفسير الموضوعي فإن عرض بعض المسائل الجديدة، نظير: العلمانية، أو التعدُّدية، على القرآن، واستخراج جميع الآيات المجيبة عنها، واتّباع أسلوب التفسير الموضوعي في دراستها؛ لاستخراج نظرية القرآن فيها، يصدق عليه بالفعل عنوان التفسير الموضوعي.

٢. الواضح من كلام الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعريفه للأسلوب الثاني المتَّبع في التفسير الموضوعي، حيث يبدأ بانتخاب الموضوع من قلب الآيات القرآنية، يجمعها، يرتِّبها، ثم يعمد إلى التجربة البشرية والمفاهيم العلمية يجمع كلّ ما يرتبط منها بموضوعه. هذا المنهج يكون باستحضار السوابق العلمية والمعرفية الشخصية للمفسِّر، ويدخلها في عملية التفسير واستخلاص النظرية. بينما نجد الشيخ مكارم الشيرازي في المنهج الثاني، والذي يكون القرآن هو المصدر الأول في انتخاب الموضوع، وما استخرجه واستجمعه من آيات قرآنية، يشترط عدم تدخُّل شخص المفسِّر في عملية التفسير وتحليل النظرية. ونفس الشيء وجدناه عند الشهيد الصدر، حيث أطلق على هذا المنهج «المنهج التوحيدي التطبيقي»، حيث إنّ المفسِّر فيه يسعى إلى التوحيد بين التعاليم القرآنية وما أنتجته التجربة البشرية، ويطبِّق الآيات عليها، ليستخلص نظرية القرآن فيها.

والظاهر أنّ هذا التحليل قد وقع في الخلط بين مسألة عدد وشكل وأنواع المناهج المتَّبعة في التفسير الموضوعي، وتحديد جوانب الخطأ فيها. فأمّا أن ينطلق طرح الموضوع من خلال التحوُّلات وتطوُّر التجربة العلمية والإنسانية، وعرضها على القرآن،

فهذا لا يتنافى وماهية القرآن. وقد يكون استنطاق القرآن بعد أو قبل عرض التساؤلات، وملاحظة ما توصَّل إليه العقل البشري من نظريات، وما طرحه من أفكار. وما يجب الاهتمام به هنا هو أنّ مفسِّر القرآن له الحقّ في الاستعانة بمعارفه ومعلوماته المسبقة في فهم وتفسير الآيات، لكنْ لا يحقّ له ـ وهو في حرم القرآن ـ أن يأخذ معلوماته المسبقة على أساس أنّها حقيقة ثابتة ومسلَّمة، يفرضها على القرآن فرضاً، ويسقطها على القرآن.

فالمفسِّر الذي يأخذ معلوماته المسبقة على دراسة القرآن من إبداعات العقل البشري ونتاجاته الفكرية، ويؤسِّس بها موقفاً علمياً وفكرياً خاصاً، ثم بعد ذلك يعرض قضاياه على القرآن، لا يخلو تعامله مع القرآن من ثلاث حالات:

١ـ أن تكون له الإحاطة الكاملة بمعلوماته، ومتمكِّناً منها من جهة، ومن جهة أخرى هو إنسان له تقوى روحية وإيمان راسخ بمكانة القرآن وسموّ تعاليمه على كل شيء، بحيث إن كل تلك المعلومات والأفكار لا تؤثِّر عليه في تفسيره للآيات القرآنية التي ينطلق منها على أنها وحي لا يأتيه الباطل من بين يديه مطلقاً، يرتوي من معينها ويصيب من رغدها. وهذا السلوك إنما يصدر من فئة قليلة من المفسِّرين.

٢ـ في الحدّ الأوسط بعد دراسته للآيات القرآنية في قضية من القضايا ينطلق ليعقد تطبيقاً، بحيث يوازي بين مدلولات الآيات والمعارف البشرية. وهذا ما اصطلح عليه الشهيد الصدر بالأسلوب أو المنهج التطبيقي، وقد عدّ بعض الباحثين تفسير صدر المتألِّهين ضمن هذا النوع[٢٤].

٣ـ تجلّي الافراط، بحيث إنّ المفسِّرين ـ وعددهم ليس بالقليل ـ ينطلقون من أفكارهم المسبقة، ومن التجربة البشرية، وما أنتجته من أفكار، على أنها مسلَّمات مقطوعة اليقين، لا يمكن أن يحصل لهم فيها تردُّد وإعادة النظر. والمفسر في هذه الحالة، وفي مراجعته للقرآن، ومن دون أن يستنطق الآيات استنطاقاً صحيحاً وكاملاً، ومن دون أن يعي تعاليمها وما تحمله من رسالة، يسقط معلوماته المسبقة على القرآن، ويحمل القرآن وزر التجربة البشرية بصالحها وطالحها، ويضع القرآن في مكانة الضعيف الذي يجب أن يقبل كلّ ما لدى القويّ من أفكار ومن نتائج. وما

يشكله إسقاط التعاليم البشرية ونتاج التجربة البشرية على القرآن لا يختصّ بالتفسير الموضوعي، بل هو يشمل التفسير الترتيبي، بحيث يستعملون ذلك السلوك في كل آية آية. ومن هنا فإنّ عدّ الآفات التي يخلّفها هذا المنهج على مستوى فهم وتفسير الآيات على التفسير الموضوعي سلوك غير منطقي ما دام غير مقتصر عليه، ويشمل التفسير الترتيبي بنفس المستوى. ومن ضمن ما قاله الشيخ مكارم الشيرازي أنّ المفسِّر قد لا يأخذ بعين الاعتبار مناهج التفسير الموضوعي ومراحله، وبدون الالتزام بعرض نظريات القرآن، والتي هي الهدف الأصلي للتفسير الموضوعي، ينطلق للبحث في مسائل دينية أعمّ من العقائد والأخلاق، وأثناء البحث أو في ختامه، وبشكلٍ يكاد يكون محتشماً، يمرّ على ذكر الآيات القرآنية، وينعت أسلوبه هذا بالتفسير الموضوعي. وقد لاحظنا انتشار هذه الظاهرة في العديد من الكتب والمؤلَّفات التي نفذت إلى ساحة تفسير القرآن تحت عنوان التفسير الموضوعي، وتم تقبُّلها على أنها كذلك، لكنّ ما يجب قوله: إن الاكتفاء بالاستشهاد بالآيات القرآنية، حتّى مع الابتعاد عن الفرضيات والأحكام المسبقة، وحتى مع وجود نية صحيحة وغرض سالم، لا يسمح بأن نعدّ تلك الأبحاث تفسيراً موضوعياً، أو نَسِمُها باسمه؛ إذ النيّات، سواءٌ كانت حسنة أم سيئة، لا تكفي في مثل هذه الأبحاث؛ وذلك لأن التفسير الموضوعي من حيث موضوعه منهجُه وهدفُه معلومٌ ومميَّز في ساحة المعارف القرآنية، بل ومميَّز عن باقي المعارف الدينية.

موضوع التفسير القرآني هو القرآن من خلال دراسة واحدٍ من مواضيعه بأسلوب وسبك خاصّ. أما منهجه فيكمن في استخراج الآيات القرآنية، تجميعها، ودراستها. أما هدفه فهو الخروج باستنتاج نظرية قرآنية حول موضوع من المواضيع، أو قضية من قضايا هذا الأخير. وهذه العناصر الثلاث: الموضوع، الأسلوب، والهدف، التي تشكّل ماهية التفسير الموضوعي لا نجدها في باقي الدراسات.

سابقة التفسير الموضوعي في القرآن وروايات المعصومين

أهمّ طريقة لتعزيز وإظهار مكانة التفسير الموضوعي، ودوره المهمّ في تفسير القرآن، هو ضرورة استخدام الآيات القرآنية في تفسير واستخراج رأي مفصَّل وشامل

لآيات أخرى تتجانس مع بعضها من حيث الدلالة والموضوع. الشيء الذي أوجد علاقة وطيدة ومتينة بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن بامتياز. وعلى هذا الأساس يكون أوّل مَنْ أسَّس منهج التفسير الموضوعي هو القرآن نفسه؛ بلحاظ أن الله سبحانه وتعالى تكفَّل ببيان القرآن، وقال سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ◆ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ◆ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٧ ـ ١٩). ومن الأساليب التي استعملت في تبيين القرآن من جانب الحقّ تعالى تبيين وتفسير الآيات بعضها ببعض، وكذلك بإرجاع المتشابه إلى المحكم، وجُعلت الآيات المحكمات أمّ الكتاب لدورها في تفسير وتفصيل المتشابهات، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...**﴾ (آل عمران: ٧). فمن أجل الابتعاد عن التأويل الباطل، والذي يدخل ضمناً في مسار التحريف المعنوي، لا بدّ من وضع الآيات المتشابهات جنباً إلى جنب مع الآيات المحكمات. كذلك نتعرف على مكانة ودور التفسير الموضوعي من خلال السيرة القولية والفعلية للنبيّ الأكرمﷺ وأئمة أهل البيتعليهم السلام. فعن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»[٢٥]. فهوعليه السلام في هذه العبارة يؤكّد على ضرورة تفسير القرآن بعضه ببعض، وإرجاع بعضه إلى بعض. وعنه في رواية أخرى: «ذلك القرآن فاستنطقوه»[٢٦]، ففي هذه الرواية وقع التأكيد على استنطاق القرآن، وعدم الذهاب بعيداً عنه، فهو نفسه يحمل معاني آياته وتفصيلها. أكثر من هذا نجد النبيّ الأكرمﷺ، وكذا أئمة أهل البيتعليهم السلام، كانوا في الجانب العملي كثيراً ما يقارنون بين الآيات، ويجمعون بينها؛ لأجل الوصول إلى نظرية قرآنية بالنسبة إلى موضوع معين. وكمثال على ذلك: رواية مبسوطة عن النبيّ الأكرمﷺ يخاطب فيها عبد الله بن مسعود، استعمل فيها العديد من الآيات القرآنية، جمع بعضها إلى بعض، يدعوه من خلالها إلى الالتزام بالأخلاق والتخلُّق بأخلاق القرآن[٢٧]. عن عبد الله بن مسعود قال: «دخلتُ أنا وخمسة رهط من أصحابنا يوماً على رسول اللهﷺ، وقد أصابتنا مجاعة شديدة، ولم يكن ذقنا منذ أربعة أشهر إلاّ الماء واللبن وورق الشجر، قلنا: يا رسول الله، إلى متى نحن على هذه المجاعة الشديدة؟ النبيّ الأكرم في جوابه على تساؤل ابن مسعود

استعمل العديد من الآيات القرآنية التي تدعو إلى التزام العديد من الأخلاق، من جملتها: الصبر، الزهد، والعمل عن علم، وغيرها من الأخلاق الربانية[٢٨]. وقد استعمل النبيّ الأكرم في هذه الوصية العديد من الآيات التي استخرجها من القرآن الكريم؛ ليبين لهم مضامينها الأخلاقية. فمن أجل أن يبين لهم قيمة التخلُّق بالصبر والتحلّي بفضيلته ذكَّرهم بالعديد من الآيات القرآنية التي تحدَّثت عن أجر الصابرين، وما ينتظرهم من ثواب ونعيم. ومن تلك الآيات الشريفة: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾ (الزمر: ١٤)، ﴿**أُوْلَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا**﴾ (الفرقان: ٧٥)، ﴿**إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾ (المؤمنون: ١٥)، ﴿**وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيراً**﴾ (الدهر: ١٢)، ﴿**أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا**﴾ (القصص: ٥٤).

كذلك من الأمثلة التي تبيِّن استفادة الأئمة من التفسير الموضوعي في بيان النظرية القرآنية في موضوع معيَّن ما نقله الشيخ الكليني في الكافي، كتاب العقل والجهل، عن الإمام الكاظم، في خطابٍ له إلى هشام بن الحكم[٢٩]. فالإمام؛ ولكي يبيِّن ترابط العلم والعقل، والعلاقة الوطيدة بينهما، استشهد بالآيات التالية: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٣)، ﴿**وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٤٤).

سابقة التفسير الموضوعي في آثار علمائنا الأوائل

إن انشعاب العلوم الإسلامية المختلفة عن علم الحديث، الذي يعتبر أمّ تلك العلوم وأصلها الأول[٣٠]، وظهور العديد من المؤلَّفات والنتاجات العلمية المكتوبة، وبروز توجُّهات ورغبات متعدِّدة، فقهية، كلامية، فلسفية، عرفانية، وأدبية، والتي برزت إلى الوجود مع بداية القرن الثاني الهجري، واتّجاه أرباب هذه التوجُّهات وعلمائها الكبار نحو القرآن؛ إما لغرض استخراج النظريات القرآنية؛ أو رغبة في الاستشهاد بآياته؛ لأجل تقوية مذاهبهم ومختلف توجهاتهم، كلُّ هذا ساهم وبشكلٍ طبيعيّ في أن تتبلور الدراسات والأبحاث الموضوعية للقرآن، وأن تتاح أبعادٌ فقهية وأدبية، وأن

تظهر في أشكال وأطياف مختلفة، وكان أول منتوج على منهاج التفسير الموضوعي في ميدان الأدب والفقه. هذا الأخير اهتمّ بآيات الأحكام، فتعدَّدت التفاسير الفقهية، نظير: زبدة البيان، للمحقق الأردبيلي؛ كنز العرفان، للفاضل المقداد؛ فقه القرآن، لمحمد اليزدي؛ تفسير جامع آيات الأحكام، لزين العابدين قرباني؛ و...[٣١]. كما ظهرت كتب أخرى ضمن التفسير الموضوعي، أخذت طابعاً أدبياً، مثل: البيان في أقسام القرآن، لابن القيِّم؛ مجاز القرآن، لأبي عبيدة؛ المفردات في غريب القرآن، للراغب الإصفهاني[٣٢].

وقد استمر هذا النهج من التعامل مع الدراسات القرآنية محدوداً في الفقه والأدب في القرون المتتالية. لكن الخروج بالتفسير الموضوعي إلى مختلف المباحث القرآنية، من قبيل: معرفة الله، المعاد، الأخلاق، والحقوق، لم تظهر إلا في المائة الأخيرة. لكن هذا لا يعني انتفاء تفاسير موضوعية أخرى في مباحث مهمّة وجادّة. فهذا تابعٌ للذوق الشخصي، ولاحتياجات كلّ واحد من العلماء والمفسِّرين؛ حيث إنّ الحاجة أمّ الاختراع. وكذلك كان لهذه المقدّمة دورٌ في إيجاد مواضيع أخرى، فاهتمّ بعض العلماء بتدوين تفسير موضوعي حولها. فهذا العلامة المجلسي(١١١١هـ) قد عمل على استجماع الآيات المرتبطة وموضوع كلّ باب وفصل من أبواب وفصول كتابه الموسوعة (بحار الأنوار)، مستعينا بتفاسير أخرى، مثل: مجمع البيان، للطبرسي؛ والكشّاف، للزمخشري. وقد راعى العلامة المجلسي في تجميعه للآيات المرتبطة بمواضيع أبواب وفصول البحار ترتيب الآيات وفق ترتيب السور.

التفسير الموضوعي في القرنين الأخيرين

تعتبر المئة ١٤ و١٥ الهجريّة فترة ازدهار ورشد وتجديد العلوم الإسلامية، وانتهاء فصل ركود الدراسات والتحقيقات في جزء عظيم من العلوم الإسلامية، ومن جملتها: علوم القرآن بالمعنى الأعمّ، والتفسير الموضوعي بالمعنى الأخصّ. ولعلنا نستطيع إرجاع هذا التطوُّر والنموّ الذي عرفته العديد من العلوم الإسلامية إلى تطوُّر العلوم بشكل عامّ، ورشد المعارف البشرية، ووقوف العالم على حالة من التمدُّن والتطوُّر لم يسبق لها

مثيل. لذلك وجد علماء الإسلام أنفسهم ملزَمين بعقد أبحاث ودراسات قرآنية تتوافق ومتطلّبات العصر واحتياجاته؛ للحفاظ على الذات من جهة، وللتعريف بهذا الدين السماوي، ولإنماء التجربة البشرية والإجابة عن إشكاليّاتها وتساؤلاتها من جهة أخرى. تكاثرت وتنوعت مواضيع التفسير الموضوعي خلال القرنين الأخيرين، لكنّنا نستطيع القول: إنها في الجملة تمحورت حول محورين:

١. تفاسير على منوال التفاسير الموضوعية القديمة بلحاظ مواضيعها، لكنها أكثر عمقاً واتساعاً في ما يخصّ تحديد نظرية القرآن حول مواضيع محدودة، نحو: معرفة الملائكة، البرزخ،....

٢. تدخل كذلك ضمن التفسير الموضوعي دائرة معارف القرآن؛ وذلك لأنها تتعرض للبحث في مواضيع قرآنية، وإن كانت خاصّة ومركزة.

كما تندرج الموسوعات القرآنية، وقسمٌ من مقدمة دائرة معارف القرآن، والتي تعتبر اتّجاهاً جديداً في التفسير الموضوعي.

أهمية وضرورة التفسير الموضوعي

تلاحظ أهمية التفسير الموضوعي من عدّة زوايا:

١. محدودية التفسير الترتيبي، وعدم قدرته على احتواء الجانب المفاهيمي والنظري للقرآن الكريم. نعم، تبقى أهمّية استمرار البحث والكتابة في التفسير الترتيبي، رغم وجود المئات من هذا التفسير، والتي يسعى كلّ واحد منها إلى التعبير عن مدلول الآيات، كلٌّ على حدة، ولا يمكن الحسم في تغليب كفّة واحد على الآخر، من حيث كلفة الطاقات التي يبذلها أصحاب هذا التفسير، ومساحة الإبداع فيه. لكن في المقابل، ومن خلال دعوى أهل الاختصاص، فإنه نظراً لتناول التفسير الترتيبي تفسير الآيات بشكل أحادي فهذا يجعله غير قادر على استخراج النظريات القرآنية التي تفرض تجميع الآيات ودراستها في كلّيتها، وليس الاقتصار على آية أو اثنتين بقادر على ذلك. وكمثال: المفسِّر في التفسير الترتيبي حين يتعرَّض إلى الآيتين الشريفتين: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ◆ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (البقرة: ٦ .

٧)؛ وبسبب ضيق مساحة هذا التفسير؛ نظراً لنوعية المنهج المتعامل به مع الآيات، فإن ما يدلي به من مفاهيم ومداليل تكون كذلك ضيّقة ومحدودة، بحيث إنه ولأجل استخراج معاني الآيتين، وبالخصوص مصاديق كلمة (كفروا)، أو مفهوم كلمة (الختم) الذي يختمه الله على قلوبهم، و....، فلأنه لن يستطيع جمع الآيات القرآنية الواردة في الموضوع يكون غير قادر على الإجابة عن كل ما يطرح عليه من تساؤلات حول هاتين الآيتين. وقد يُطرَح سؤالٌ مفاده: ما المصلحة المرجوّة من الإنذار؟ هل تشمل جميع الكفّار في جميع مراتبهم ودرجاتهم، أم هي تهمّ مرتبة خاصة، أو إنما تقتصر على كفّار عصر النزول؟ وإذا لم تكن للإنذار مصلحة وفائدة أفلا تعتبر بعثة النبي ودعوة الكفّار إلى الهداية وإلى سلوك مسلك المتديّنين لغواً؟! ما هو المفهوم الصحيح والتامّ للختم والطبع على القلوب والسمع؟ هل المسألة مجرّد كناية، وأنها تحكي عن موت قلب الكافر، أم المراد هو المعنى الحقيقي للختم؟ في حال كان المراد هو المعنى الحقيقي فما هو الختم، وكيف يتمّ توقيعه؟ هل يتناسب الختم على القلوب ومسألة الإرادة وقدرة الإنسان على الاختيار؟ إنّ الجواب الكامل والشافي على كلّ تلك التساؤلات وغيرها إنّما يتمّ من خلال دراسة كلّ الآيات القرآنية الواردة في الموضوع والمرتبطة به.

وهذا الإشكال لا يقتصر على هاتين الآيتين، وإنّما يشمل كلّ المساحات التي أشار إليها القرآن، وتدخل ضمن عالم هذا الكتاب السماوي. هل تحديد نظرية قرآنية حول المرأة، دورها، ومكانتها في النظام التكويني والتشريعي، ممكنٌ بدون استخراج جميع الآيات المرتبطة بهذا الموضوع، وترتيبها، ودراستها في جميع أبعادها، وميسَّر في ظل التفسير الترتيبي، أم أن هذا ميدان لا فارس له سوى التفسير الموضوعي؟

٢. إن التفسير الموضوعي منوطٌ بالإجابة عن الاشكالات والتساؤلات التي تطرح على القرآن، ومن جهة أخرى فالقرآن قد عرف الإسلام بأنّه الدين الأكمل والأتمّ بين كل الأديان السماوية الأخرى، وأنه قد نسخ جميع الأديان السماوية، وهيمن عليها، بحيث لا مكان لدين آخر، ولا اعتبار لدين آخر بعد ظهور الإسلام، وهو الخاتم، فلا مكان لظهور دين آخر إلى الأبد[٣٣]. ومفهوم كلّ هذه الأوصاف والحقائق أن الإسلام

هو المتكفِّل بالإجابة عن كلّ ما يُطرَح من استفهامات وإشكالات، القديمة منها والجديدة، في جميع المواضيع، وفي كلّ الميادين، والكفيل برفع كلّ احتياجات الإنسانية في مجال الدين، وضمن حدوده. فإذا كانت حدود الإسلام تعرض صورة واضحة وواقعية وشفافة عن النظام الأساسي الوجودي بمفهومه العام، وأنّه يرسم الخطوط العريضة للحياة السعيدة، ويرفع الحجاب عن كلّ التساؤلات المطروحة في هذا المجال، كما يجيب عن الإشكالات التي تحيِّر فكر الإنسانية، نظير: ما هي نظرية القرآن في ما يخصّ ميزان اعتبار نتاجات التجربة البشرية حول النظام الاقتصادي والنظام القانوني؟ ما هي النظريات القرآنية في ما يخصّ علم النفس؟ وغيرها من الأسئلة، التي هي بالفعل من اختصاص التفسير الموضوعي.

ورغم أن تعاليم وبيانات دين الإسلام تنعكس في مصدرَيْ القرآن والسنّة، لكن بسبب مكانة القرآن، والتوافق عليه من دون أدنى منازع، ولأنه الثقل الأكبر، فهو المعنيّ بالإجابة عن كلّ تساؤلات البشرية، وكل الإشكالات مطروحة عليه، دون غيره من الأحاديث والروايات. ومن هذا اللحاظ وجدنا المرجعية الدينية بكلّ أشكالها تؤكِّد على أولوية الرجوع إلى القرآن. وقد مارست هذا السلوك عملياً، فكانت ترجع إلى القرآن في أولوياتها المرجعية، ولا تعود إلى السنّة إلاّ في الدرجة الثانية.

من هذا المنطلق نحن اليوم، وفي كلّ زمان؛ ومن أجل إبراز وكشف النظرية الإسلامية، والإجابة عن التساؤلات الواردة من مختلف التشكيلات البشرية، المتديِّنة وغير المتديِّنة، لا بدّ من اللجوء إلى القرآن، وبالتالي التفسير الموضوعي.

٣. إن الإبهام قد يساور بعض الآيات التي يُراد تفسيرها بشكل أحادي، لكن في ظلّ التفسير الموضوعي، والمبني على تجميع الآيات الواردة في نفس الموضوع، ووضعها إلى جانب بعضها، يتمّ رفع هذا الإبهام، وبالتالي يصبح معناها واضحاً؛ باعتبار أن القرآن يفسِّر بعضه بعضاً. وهذا الحال يسري في جميع الساحات التي تحدَّث القرآن فيها، أعمّ من العقيدة، الأخلاق، الأحكام، القصص التاريخي، و.... وحتّى تتضح هذه المسألة أكثر نشير هنا إلى بعض الأمثلة على ذلك:

أ. إذا أردنا تعيين ليلة نزول القرآن وجب البحث في موضوع نزول القرآن وفق نظر القرآن نفسه. وهنا لا بدّ من النظر في جميع الآيات التي وردت في هذا الشأن، فنجد في هذا الصدد الآية الشريفة: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ**﴾ (البقرة: ١٨٥)، فيكون زمن نزول القرآن وفق هذه الآية في شهر رمضان، لكنّ هذه الآية لا تحدِّد لنا هل نزل كلّ القرآن في هذا الشهر، وهل نزل بالليل أو كان نزوله نهاراً؟

قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ◆ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**﴾ (الدخان: ٣ ـ ٤). ووفق هذه الآية، والتي قبلها، فإنّ القرآن الكريم قد أنزل في ليلة من ليالي شهر رمضان. وهذه الليلة لها ميزتان: الأولى: إنها ليلة مباركة؛ والثانية: إنها يفرق فيها كلُّ أمر حكيم. لكن مع كلّ هذه الإشارات لا زالت الليلة غير مشخَّصة. فتأتي سورة القدر لتميط اللثام عن هذه الليلة، حيث جعل لها اسماً خاصاً بها، لا يشترك معها فيه باقي الليالي، وخصَّها بميزات تفرَّدت بها. فهي ﴿**خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾ و﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ**﴾ وهي ﴿**سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ**﴾. إذاً اقتران هذه الآيات، التي أتت في سور مختلفة، تمنحنا معرفة بزمان نزول القرآن، فكان في شهر رمضان، في ليلة القدر.

ب ـ مسألة مفهوم ومراتب اليقين: حول نظريّة القرآن في بحث اليقين تستقبلنا الآية الكريمة: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (الحجر: ٩٩). من خلال هذه الآيات تفتح أمامنا عدة أسئلة، منها: هل أفق العبادة هو اليقين؟ هل هي بمعنى أنّ العبد متى ما وصل اليقين لم يعُدْ بحاجة إلى العبادة، كما يدَّعي بعض الصوفية؟!

القرآن نفسه يرفع هذه الشبهة، ويجيب عنها، حيث يقول الحقّ تعالى في آية أخرى، على لسان أهل جهنم، يفصحون عن سبب عذابهم وخلودهم في النار: ﴿**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ◆ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ**﴾ (المدثر: ٤٦ ـ ٤٧). فالمفهوم من هذه الآية أن اليقين بمعنى ما هو مقابل الشكّ والتردُّد، وهو مرتبةٌ من مراتب العلم. واليقين ليس ما طرحته الشبهة، وإنّما هو الموت. وأطلق اليقين على الموت بلحاظ كون تحقُّقه يزيل الحجاب عمّا كانوا يشكّكون فيه، حيث مع الموت أصبح يقيناً. من هنا فاليقين في الآية الأولى بمعنى الموت، أي اعبُدْ ربَّك حتّى الموت[٣٤]. وتوضع إلى جانب هاتين الآيتين

آيات ثلاثة أخرى تبيِّن مراتب اليقين: علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين. تبين سورة التكاثر أنّ الناس إذا وصلوا مرتبة علم اليقين، أو عين اليقين، لن ينكروا العذاب الإلهيّ أبداً، قال تعالى: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ◆ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ◆ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٥ ـ ٧). بينما تبيِّن لنا سورة الواقعة أنّ نعمة الجنة وعذاب جهنم هي حقّ اليقين، قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾ (الواقعة: ٩٥). كما جاء في سورة الحاقة أنّ نهاية الكافرين إلى الحسرة والندامة هي حقّ اليقين: ﴿**وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ**﴾ (الحاقة: ٥١). ووضع هذه الآيات الثلاثة إلى جانب بعضها يكشف لنا عن مراتب اليقين الثلاثة.

ج ـ ضرورة فتح مجال البحث في المواضيع القرآنية، بحيث يوازي تعميق البحث في المعارف الإنسانية، ويواكبها في جميع مستوياتها بلحاظ الموضوع. فالبحث الموضوعي في القرآن يجب أن يصل إلى مراتب أهمّ وأعلى ممّا وصلته الأبحاث في العلوم التجريبية بمعناها العامّ، والتي تتوسَّع يوماً بعد يوم، وتتطوَّر بسرعة هائلة. والكلّ يعلم اليوم مدى أهمّية التحقيقات والأبحاث العلمية في مختلف المواضيع، سواء ذات الموضوع المحدَّد أم الموسَّع، كالبحث في العقل (الدماغ) كيف يعمل؟ الجهاز العصبي كيف تتمّ حركته؟ وممَّ يتشكَّل النظام الكوني؟ ما هو حجم ونطاق العالم؟ و.... ونحن نرى أن دول الغرب توفِّر لهذه الأبحاث والمراكز التي تقام فيها دعماً وحماية مادية ومعنوية، حيث إنها تخصِّص لها ميزانيّة تقدَّر بمليارات الدولارات سنوياً.

وفي المقابل حثّ القرآن في العديد من الآيات على التفكُّر في آيات الكون، وفي الأنفس، ورغَّب في ذلك، بحيث جعلها طريقاً للإيمان بالله، وعاملاً لتحصيل اليقين بوجود ذاته المقدَّسة. والظاهر أنّ التفكُّر وتعميق البحث في القرآن، والسعي إلى الكشف عن المراد الإلهي من الآيات القرآنية، أكثر أهمّية من التفكُّر في كتاب الكون بكثيرٍ.

العلاقة بين التفسير الموضوعي والتفسير الترتيبي

لعل السؤال الملحّ حين البحث في التفسير الموضوعي هو العلاقة التي تربط بين هذا التفسير والتفسير الترتيبي؟ وخصوصاً أنّ البعض يرى أنّه؛ ولوفرة التفاسير وفق

المنهج الترتيبي، يجب الابتعاد عنه، والتفرُّغ كاملاً للتفسير الموضوعي. الأمر الذي يفهم منه وجود خطّ فاصل بين المنهجين الترتيبي والموضوعي، وتمايز واستقلال كلّ واحد عن الآخر. فإذا كان هذا فعلاً هو ملاك تلك النظرية فحتّى مع وجود متبنّين لها، ومدافعين عنها، فإنّها نظرية باطلة وغير صحيحة؛ وذلك لأسباب موضوعية، سنكشف عنها حين الحديث عن مراحل التفسير الموضوعي، حيث تعتبر المرحلة الرابعة واحدة من أهمّ مراحله، والتي تقوم على استخراج مداليل كلّ آية على حدة وفق مباني التفسير. فالتفسير الموضوعي، والذي يعنى باستخراج النظرية القرآنية بالنسبة للموضوع المختار، يعد كسقفٍ أعمدتُه الآيات القرآنية، وكلُّ آية من تلك الآيات تحمل مدلولات أحادية تؤثّر في تشكيل وقوّة تحمُّل هذا السقف. هذه المدلولات تُعاد ملاحظتها بالنسبة لكلّ آية وفق المباني المعتمدة في التفسير الترتيبي. وبشكل آخر فإنّ كلّ أو عموم المباني والقواعد المستعملة في التفسير الترتيبي حين البحث في دلالة ومعنى كلّ آية منفردة يتمّ استعمالها في البحث في مجموع الآيات المكوِّنة للموضوع، نحو: علاقة المفردات والجمل بعضها ببعض، وكذلك ما يربط كل آية بآية أخرى قبلها وبعدها، حيث إنّ كل هذا له عامل التأثير في اكتشاف المعنى والدلالة. وهاتان القاعدتان، كما تستعمل في التفسير الترتيبي، يتمّ استعمالهما في التفسير الموضوعي. فلو فرض أنّ بعض الآيات في التفسير الموضوعي لم يتمّ تنقيح واستخراج دلالتها ومعناها يكون ما استخلص كنتيجة ونظرية ناقصاً، بل في أغلب الأحيان سيكون غير صحيح. كذلك من القواعد المعتمدة في التفسير البحث عن أسباب وشأن نزول الآيات، فلو حدث أن فُسِّرت الآية الشريفة: ﴿**وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ**﴾ (الواقعة: ٣٤) من دون النظر إلى الآيات بعدها فسيكون معناها «السجّاد النفيس»، فيتم درجها ضمن النعم المادّية التي وُعد بها أصحاب الجنة، لكنْ بالنظر إلى الآيات بعدها: ﴿**إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ◆ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً**﴾ (الواقعة: ٣٥ ـ ٣٦) يتبيَّن أن المقصود ليس هو السجّاد، بل هنَّ زوجات أهل الجنّة، وقد عبَّر عنهن بالفرش كناية. وقد جاءت هذه الكناية في الحديث المنقول عن النبيّ الأكرم‘: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»[٣٥]. ونفس الأمر ما لو تمّ النظر إلى قوله تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى ◆ أَنْ**

جَاءَهُ الأَعْمَى﴾ في سورة عبس من دون استحضار باقي الآيات التي لها ارتباط بهذه الآية من مختلف الأبعاد، فستكون الإجابة عن السؤال حول مَنْ هو المقصود بالعتاب الإلهيّ في هذه الآية، هل هو شخص الرسول الأكرمﷺ، كما ذهب إلى ذلك جمعٌ من المفسِّرين، أو حسب نظرية ثانية يكون شخصاً آخر، من أثرياء بني أمية[٣٦]؟ ولو أن هذه الآية تمَّ تفسيرها وفق الأسلوب المتَّبع في التفسير الموضوعي لكانت النتائج شيئاً آخر. ففي حالة كان التفسير الأول صحيحاً فإنه في هذه الحال ستحسب الآية على الآيات التي تحتاج إلى تأويل وتوجيه خاصّ يتناسب ومقام النبيّ الأكرمﷺ، الذي وصفه القرآن بأنّه على خلق عظيم. وفي حال كان التفسير الثاني هو الصحيح، حيث إن المقصود بالعتاب الإلهي هو أحد أثرياء بني أمية، الذي احتقر واستصغر عبد الله بن مكتوم الأعمى الفقير، فإنّ هذه الآية ستدرج ضمن الآيات الواردة في الأخلاق، والناهية عن التفاخر والتحقير.

إنّ ضرورة استعمال قواعد التفسير الترتيبي في التفسير الموضوعي تكون حين يريد المفسِّر أن يصطاد آية من بين آيات متعدِّدة، ثم يربط بينها وبين سائر الآيات الأخرى. أما حين ترتبط بعض الآيات ببعضها البعض، بحيث تشكِّل مجموعة محكمة، يكون الربط بينها وبين آيات أخرى من عدّة جهات، ومع مختلف أجزاء تلك الآيات. وهنا تحتِّم الضرورة الاستفادة من قواعد التفسير الترتيبي أضعاف ما كانت عليه في الحالة الأولى. وكمثال على ذلك: إذا أراد المفسِّر أن يبحث ويفسِّر الآيات المرتبطة بموضوع خلق الإنسان فهو معنيٌّ بالجمع بين الآيات التي تتحدَّث حول هذا الموضوع والربط بينها. فينظر في الآيات الواردة في سورة البقرة ٣٠ ـ ٣٨، سورة الأعراف ١١ ـ ٢٧، وسورة طه ١١٥ ـ ١٣٥، ويبحث في موضوع كلّ مجموعة على حدة، يفسِّرها آية آية، ويستفيد من نفس الطريقة المتَّبعة في التفسير الترتيبي، رغم أنه في ظلّ التفسير الموضوعي معنيٌّ بإجراء تفسير لمدلول مجموع هذه الآيات باعتبارها تشترك في موضوعٍ واحد. ولا تقف حاجة التفسير الموضوعي للتفسير الترتيبي عند هذا الحدّ، بل هي حاضرة في مرحلة الاستفسارات، وطرح الإشكالات، ومرحلة اصطياد الآيات المرتبطة بالموضوع، ومؤثِّرة في استخلاص النظرية في مسألة من المسائل. ثم إن

الاستفادة بشكل صحيح من التفسير الترتيبي في مرحلة الاستفسارات واستنطاق الآيات يتيح أفقاً صحيحاً أمام الاطّلاع على جزء أوّلي من النظرية القرآنية، وهي مقدّمة ضرورية للتفسير الموضوعي، لا يمكن تحصيلها إلاّ في ظلّ استعمال التفسير الترتيبي. فاصطياد الآيات قد يكون عند إعمال التفسير الموضوعي سبباً في إغفال العديد من الآيات التي لا ترتبط مباشرة وبشكلٍ واضح مع القضية المراد دراستها، اللهم إلا إذا كانت هناك معرفة مسبقة بها في إطار التفسير الأحادي. وكمثال على هذا: إذا أراد المفسِّر التعرُّض لمسألة أخلاقية اجتماعية، كالأخوّة والرفقة بين المؤمنين، من وجهة نظر القرآن، فحتّى مع بحثه المباشر في جميع آيات القرآن فإنه قد يمرّ على بعض الآيات المرتبطة بشكلٍ مباشر بالموضوع، بحيث ترِدُ فيها مفردات الرفقة والصحبة أو الأخوة وأمثالها، لكنه قد يغفل بعض الآيات التي تعتبر بحقٍّ تأسيسيّة في مثل هذه العلاقات، فلا يوليها أهمّية؛ ظنّاً منه أنها لا ترتبط بالموضوع، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠)، والآية الشريفة: ﴿**وَلاَ تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ**﴾ (الحجرات: ١١)، في حين أنّ الآية الأولى تحدِّد لنا أهمّ بند في السلوك الاجتماعي. فالتفاعل الاجتماعي بلحاظ موضوعيّ يجب أن يقوم على محوري العدل والإحسان. ففي المحور الأوّل يؤكِّد القرآن على العدل، والذي يعني الرعاية الكاملة لحقوق الآخرين، واجتناب الظلم والتعدي على حرمات الآخرين، وكذا عدم قبول الظلم من الآخرين باتّجاه النفس، أو أن يمارس الظلم باتجاه الآخر، مهما كانت مكوّناته العقدية والفكرية. وفي المحور الثاني يؤكِّد القرآن على الإحسان، وهو يعني غضّ الطرف عن عيوب الآخرين، وعن ما قد يصدر منهم من تقصير[٣٧]. وبالنسبة إلى الآية الثانية فهي تحثّ على احترام الآخرين في أبدانهم وأنفسهم، وأن قول العيب في الآخرين هو في الحقيقة يكشف عن عيب قائله، ويرجع إليه[٣٨]. فرسالة الآية أنّها تحثّ على معرفة قيمة النفس المؤمنة، ومعرفتها ترسم لنا نظرة القرآن إلى مفهوم الأخوّة. وكما يلاحظ فإنّ الحصول على هذه المفاهيم القرآنية والمحورية في موضوع الأخوة والرفقة لا يمكن الحصول عليها إلاّ من خلال التفسير الترتيبي والأحادي للآيات، وبالتالي تجعل عملية اصطياد الآيات بالنسبة إلى التفسير الموضوعي شاملة

وجامعة بالفعل.

مراحل التفسير الموضوعي

من المواضيع التي تطرح بإلحاح حين الحديث عن التفسير الموضوعي الإجابةُ عن سؤال حول ما هي المراحل التي يتبعها هذا النوع من التفسير؟ وما هي المراحل التي يقطعها المفسِّر حتى يمكنه الحديث عن النظرية القرآنية حول موضوع من المواضيع وقضية من القضايا؟

حدَّد الشيخ جوادي الآملي ستّة مراحل ضرورية للتفسير الموضوعي:

الأولى: جمع الآيات الواردة في الموضوع المنتخب. فالمفسِّر في هذه المرحلة يجب أن يسلِّط كلّ نظره على القرآن، وأن يستخرج كلّ الآيات الواردة في الموضوع بالنفي والإثبات، ولا يغفل عن شيء منها ما استطاع، وأن لا يكتفي بالآيات التي جاء فيها ذكر للموضوع بالاسم، بل كل ما كان لمحتواه علاقة بالموضوع.

الثانية: وهي المرحلة التي يقوم فيها المفسِّر بترتيب الآيات في مجموعات خاصة، المقيد مع المطلق، والعامّ مع الخاص، المجمل مع المفصّل، المتشابه مع المحكم، وهكذا كلّ قسم مع ما يتناسب معه، حتّى يسفر الجمع عن نتائج مهمّة.

الثالثة: في هذه المرحلة ينتقل المفسِّر إلى تجميع كلّ الأحاديث والروايات الواردة عن العترة الطاهرة في الموضوع، من أقوالهم وأعمالهم وتقريراتهم، الناطقة بالسلب أو بالإيجاب، لا يغادر منها شيئاً قدر الإمكان.

الرابعة: يعيد ترتيب الروايات المجموعة على نفس الشكل الذي اتَّبعه في ترتيب الآيات، وإعادة تجميعها. المقيّدات مع المطلقات، العامّة مع الخاصة، وهكذا دواليك، بمعنى أنّه يتبع نفس الطريقة المتبعة في استنباط الأحكام الفقهية.

الخامسة: يأخذ المفسِّر هنا ما أسفرت عنه مرحلة تجميع الآيات وترتيبها في مجموعات من نتائج، بوصفها مبادئ وأصول مهمّة في البحث. ونفس الشيء يكون مع ما استخلصه من الروايات والأحاديث من نتائج.

السادسة: هنا يقوم المفسِّر بقراءة ما استخلصه من نتائج من الآيات القرآنية

والأحاديث والروايات، يضمّ الكلّ بعضه إلى البعض، ويستخلص النتائج، ليخرج في النهاية بالنظرية القرآنية والموقف القرآنيّ في الموضوع[٣٩].

في هذه المراحل الستّة تمّ التأكيد على نقطتين اثنتين:

الأولى: إنه بلحاظ كون السنّة مبيِّنة للقرآن ومفسِّرة له يقوم المفسِّر بتجميع الروايات وإعادة ترتيب هذا الجمع على نفس المنوال المتَّبع في إعادة تجميع الآيات الواردة في الموضوع، ويقوم بالبحث عن نظر السنّة إلى جانب نظر القرآن، وتقييم نظرهما معاً.

الثانية: إنه يعتبر ما أسفرت عنه مرحلة التجميع وإعادة الترتيب من نتائج على أنها مبادئ وأصول، رغم أنّ الشيخ جوادي الآملي لم يفصِّل الكلام حول هذه المبادئ والأصول، والظاهر أنّه يقصد بها أنّها تعبِّر عن الرسالة والتعاليم الأساسية، التي غالباً ما تتحدَّث عنها الآيات الواردة في الموضوع، مثل: اعتبار التوحيد هو الرسالة والأصل، الأساس العام في الآيات الواردة في موضوع معرفة الله سبحانه، والمحور الأساس في المعارف القرآنية.

وقد أكَّد الشيخ جوادي الآملي في هذه المراحل الستّة، والتي نتَّفق معه فيها، على مراجعة الروايات، وعلى اتّباع نفس مراحل التفسير الأحادي والترتيبي في تعامله مع الآيات، هذه المراحل هي كالتالي: ١. طرح المسألة، ٢. اصطياد واستخراج الآيات، ٣. إعادة تجميع الآيات وترتيبها، ٤. استخراج مدلولات الآيات على أساس مباني ومراحل التفسير، ٥. استنتاج النظرية القرآنية بعد إجراء مقارنة ومقاربة بين مداليل الآيات ودراستها في جميع أبعادها، ٦. تقييم النتائج بالنظر إليها في ظلّ المعايير والقرائن الأخرى. ومن جهة ثانية التفسير الترتيبي يكون مهماً في استخلاص النتائج، حين يراعى فيه إجراء تفسير الآيات بشكل أحادي وفق مباني وأساليب التفسير الصحيح؛ وذلك لأن تلك المفاهيم والمداليل المحصول عليها هي عامّة، وقد انتزعت من تجميع الآيات، ووضع بعضها بجانب الآخر. ولهذا اعتبرت المرحلة الرابعة في التفسير الترتيبي من أهمّ المراحل في التفسير الموضوعي، والتي تعني استخراج مدلولات الآيات على أساس مباني ومراحل التفسير.

بالنسبة إلى مبحث معرفة منهجيّة التفسير الترتيبي في تفسير الآيات هناك عشرة مراحل، ويعتقد بأنّ لكل واحدة منها موضوعية في الوصول إلى الفهم الصحيح لمداليل الآيات. وهذه المراحل عبارة عن: ١. فضائل وخواص الآيات، ٢. أسباب وشأن النزول، ٣. علاقة الكلمات والجمل الواحدة مع الأخرى، ٤. ارتباط الآيات بما قبلها وما بعدها، ٥. فهم المفردات الصعبة وشرح المشكل منها، ٦. النظر إلى النقاط الأدبية للآيات، ٧. النظر إلى النقاط البلاغية للآيات، ٨ . رفع الإبهام والأوهام، ٩. رفع الإجمال، ١٠. رفع التشابه، ١١. تجميع النتائج وما تلهمه الآيات من مداليل.

وهنا لا بدّ من استحضار ثلاث نقاط مهمّة:

الأولى: إنه بالنسبة لكلّ من المراحل: الأولى، الثانية، السادسة، التاسعة والعاشرة، من الممكن أن لا تجري في جميع الآيات، وليست شرطاً مقوِّماً فيها؛ وذلك لأننا لا نملك معرفة سبب وشأن نزول جميع الآيات؛ إما لعدم وصوله إلينا عن طريق الروايات، أو لأن العديد من الآيات واضحة، وليس فيها أي إبهام، وبالتالي فإن المرحلة السادسة ليست شرطاً في جميع الآيات. كذلك لا يمكننا الحديث عن وقوع الإجمال في جميع الآيات. ففي غير آيات الأحكام وآيات القصص لا وجود للإجمال في الجملة، أما الحديث عن رفع التشابه فهذه النقطة إنّما تنحصر في متشابه الآيات، أما محكمها فهي خارجة عن هذه الإشارة بالجملة.

الثانية: الاطلاع والمعرفة الكاملة وفق المراحل المعلنة سابقاً مرتبطة بدراسة ومطالعة المصادر المختصّة بكلّ واحدة منها. من هنا فللحصول على معلومات تامّة وكافية في ما يخصّ المرحلة الأولى (فضيلة وخاصية الآية)، والمرحلة الثانية (سبب وشأن النزول)، لا بدّ من الرجوع إلى كتب الروايات، رغم أن الروايات تشمل كل المراحل السبعة بكاملها، ولها دور مهمّ في الكشف عمّا يخصّها من معلومات وأخبار. بالنسبة إلى المرحلة الثالثة فهي ترتبط ارتباطاً داخلياً بالآيات. بالنسبة إلى المرحلة الرابعة فلها ارتباط خارجيّ بالآيات. أما المرحلة الحادية عشرة فلها ارتباط بالتدبُّر والتفكر في الآيات، والذي يجمع بين البعد الداخلي والخارجي للآيات. وبالنسبة إلى كلٍّ من المرحلة الخامسة، السادسة، والسابعة، المتعلّقة بشرح المفردات الصعبة،

وبالنكات الأدبية والبلاغية للآيات، فأقوال وآراء اللغويّين والأدباء كافية، وهي المرجع التامّ في هذا الميدان، إلى جانب الحاجة إلى القرآن والروايات في المراحل الثلاثة الأخيرة: (رفع الابهام)، (رفع الإجمال)، و(رفع التشابه). والحاجة ماسّة كذلك إلى نظريات وآراء المفسِّرين.

الثالثة: أنه بالإضافة إلى هذه المراحل الإحدى عشرة فإن التفسير الموضوعي سيكون في ستّ عشرة مرحلة، والمراحل الستّة الأصلية فيه عبارة عن:

١ـ طرح الموضوع: من المسائل الأساسية في كلّ بحث وتحقيق إيجاد الأسئلة والإشكالات الصادرة في الموضوع مورد البحث، أو ما يصطلح عليه بطرح مسائل البحث بالنسبة إلى الموضوع المنتخب. ولعل مقولة السؤال الصحيح نصف الجواب[٤٠] لها حضورٌ واقعيٌّ وعمليٌّ هنا؛ وذلك لأنّ الفكر والعلم هو حصيلة الحركة من التصوُّرات والتصديقات المعلومة نحو التصوُّرات والتصديقات المجهولة[٤١].

ولا تحسب هذه الخطوة حركة بالمعنى المنطقي، إلا حين تعلم حدود المعلوم والمجهول وتتمايز فيما بينها، وإلاّ قد تحصل الحركة من المعلوم إلى المعلوم، وهو تحصيل الحاصل؛ لأنّه نوع من الدور، أو أن تكون حركة من مجهول نحو مجهول، وهو التسلسل الباطل؛ حيث لا يمكن الحصول على نتيجة مطلقاً. حدود المعلومات وحدود المجهولات هي مسائل كلّ علم، وطرح الأسئلة والإشكالات الصحيحة تميز بين حقل المعلومات والمجهولات، وتعيِّن حدود كلٍّ منهما. لذا فطرح السؤال الصحيح والمناسب يعني أوتوماتيكياً طيّ نصف الطريق، وبالتالي يميز بين حدود المعلومات وحدود المجهولات. ولعلّ هذا ما يفسِّر قلّة توجُّه الصحابة بالسؤال إلى النبيّ الأكرمﷺ، حيث لم يستثنَ من هذه الحال سوى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام، الذي كان يعتزّ بذلك قائلاً: «إنّ الله وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً سؤولاً»[٤٢]. وبالنتيجة فإن البحث والتحقيق المطلوب في مجال المعارف والتعاليم القرآنية منوطٌ بإدراك نطاق وحدود تلك المعارف والتعاليم، ومتابعة البحث، بحيث يشمل النقاط التي لم يتمّ التطرُّق إليها بعد، حتّى يشمل البحث النقاط الجديدة. وبالطبع هذا لا يعني توسعة البحث بحيث يخوض في المواضيع المتشعِّبة والواسعة كثيراً، بل لا

بدّ من تعيين موضوع لا يتشعَّب إلى غيره، فاختيار المواضيع الخاصّة تفصح عن امتيازات البحث، ولا تجعله فضفاضاً، بحيث تضيع فيه الأسئلة وتتحيَّر فيه الأفكار. فبدل البحث في المعاد، والذي هو موضوع عامّ، يستحسن البحث في نقاط خاصّة لهذا الموضوع، كالبحث في أدلة المعاد، أشراط الساعة، الحياة في البرزخ، نِعَم الجنّة مادية أو معنوية؟، و... اللهم إلاّ إذا كان جمعٌ من المفسِّرين في صدد تفسير موضوعي شامل لكلّ القرآن، حينها لا بدّ من استحضار جميع نقاط الموضوع، والتعرُّض لكلّ شعبه الكبيرة والصغيرة.

٢. **اصطياد واستخراج الآيات**: بعد تعيين وتشخيص موضوع البحث تأتي مرحلة استخراج الآيات المرتبطة بالموضوع، وتجميعها. وهي المرحلة الثانية المهمّة بالنسبة إلى التفسير الموضوعي. ومن المعلوم أنّ استظهار رأي ونظر كامل عن موضوع قرآني منوط بقراءة جميع الآيات الواردة فيه. وغير خفيّ ما يمكن أن يحدثه التغافل عن آية من آيات القرآن الواردة في ذلك الموضوع، فقد يكون إغفال آية أو آيتين سبباً في إيجاد إبهام في الموضوع أو تحريف فيه. وبالتالي فإن عدم استعراض جميع الآيات والإمساك عن عدد آخر سيكون في الحقيقة كاشفاً عن بعض حقيقة نظرية القرآن، وليس كل النظرية.

وللاصطياد واستخراج جميع الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع المنتخب طرق ثلاث:

الأولى: الاستفادة من معجم مفردات القرآن، كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي؛ وكتاب المعجم الإحصائي، للروحاني، حيث نظم الآيات وفق كلماتها وحروفها. فمثلاً: لو أردنا التعرُّف على نظر القرآن حول الإيمان فيمكننا الرجوع إلى هذه المعاجم، والبحث في مفردة «أمن». نعم، هذا الأسلوب إنما ينفع كمرحلة أوليّة، وليس تامة؛ إذ كثيراً ما لا تفصح هذه المعاجم عن كلّ الآيات. فمثلاً: ليست كل الآيات المتعلقة بالإيمان واردةً تحت لفظ «أمن»، كقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ**﴾ (محمد: ١٧). فالآية تتحدَّث عن زيادة ونقصان الإيمان من غير أن ترِدَ فيها لفظة «أمن»، كذلك نجد القرآن قد عبَّر عن الذنب بألفاظ مختلفة: إثم، إصر، ثقل، جناح، حرام، حِنْث، حوب، رجس، و...

الثانية: الاستعانة بمعاجم مواضيع القرآن. فقد وضع العديد من الكتب لكي تسهل عملية التعرُّف على القرآن. قامت هذه المعاجم بتجميع الآيات الواردة في كلّ موضوع على حدة، مثل: المعجم الجامع لمواضيع آيات القرآن الكريم، لمحمد فارس بركات، ومعجم فرهنگ قرآن (بالفارسية)، لمجموعة من محقّقي مؤسسة آداب ومعارف القرآن، و.... وهذه المعاجم أيضاً غير كافية في استخراج جميع الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع المراد دراسته؛ وذلك راجع لأسباب، أهمّها: أنّ مؤلّفيها كثيراً ما يكونون قد اتَّبعوا أساليب خاصّة في استخراج الآيات، وغالباً لا يكون هناك أيّ مبنى في اختيار الآيات، وإنما يكون منطلقاً عفوياً، وبالتالي استقراءً ناقصاً للآيات المشتركة المضمون. وحتى مع فرض انتفاء هذه النقائص كلّها فإنّ هذا لا يمنح الاطمئنان الكامل إليها؛ بلحاظ أنّ تجميع واستخراج كلّ آيات الموضوع إنّما يكون متيسّراً إذا تمّ بحث المدلولات الأصليّة والفرعيّة والمقصود المباشر وغير المباشر للآيات. وبسبب اتساع مواضيع القرآن وانتشارها في أغلب الآيات القرآنية فهو عمليّاً ليس في وسع تلك المعاجم.

الثالثة: الرجوع المباشر إلى القرآن الكريم. وهو بعد ما قيل سابقاً يبقى الطريق الآمن لاستخراج جميع آيات الموضوع مباشرة، وهي عمليّة ميدانية. ونظراً لما تتطلبه هذه العملية من دقّة واستحضار كامل لجميع القوى الفكرية والعقلية لا بدّ من أمور ثلاثة:

١. لا يمكن الانشغال بأكثر من موضوع في نفس الآن؛ إذ البحث عن الآيات المرتبطة بأكثر من موضوع في نفس الوقت يعني فقدان التمركز، وتشتُّت الذهن، بحيث لا يستوعب كلّ مداليل الآيات الخاصّة بأحد المواضيع، وبالتالي يجعل الذهن يغفل عن العديد من الآيات ذات الصلة بالموضوع، ويجعلها تنفلت من تحت ناظريه، وهو في هذا يشبه آلة التصوير، التي بدل أن تسلّط الضوء على صورة بعينها تنطلق لأخذ أكثر من مشهد في نفس اللحظة، وهو ما يفقد الصورة الوضوح، ويسبِّب فقدان جزء مهمّ من الصور وغيرها من العيوب.

٢. كما سبقت الإشارة فكلّما كانت حدود الموضوع محدَّدة كلما كان

استخراج الآيات ذات الصلة كاملاً وميسَّراً.

٣ـ في المرحلة الأولى يجب إدراج جميع الآيات التي يُحتَمَل أنها ذات صلة بالموضوع، رغم أنه في المراحل الأخرى التالية سيتمّ فرز التي لها صلة حقيقةً، وإثبات مدخليتها في الموضوع، وتصفيتها عن ذات الصلة الكاذبة؛ لأن البحث يفرض استحضار جميع الشواهد والمستندات المحتملة؛ لما لها من تأثير على البحث، ولأنها بالتالي تحفظ له شموليته.

٣ـ **التصنيف والترتيب المنهجي للآيات**: فبعد عملية استخراج الآيات وتجميعها لا بدّ من الانتقال إلى مرحلة تصنيفها وترتيبها وفق مجموعات منسجمة؛ حتى يسهل التعرُّف على مدلولاتها واستيعاب مفاهيمها. فلو أراد المفسِّر البحث في موضوع الإمامة والولاية في القرآن، وبعد أن يستخرج كلّ الآيات ذات الاشتراك، يجب أن ينتقل إلى تصنيفها إلى وحدات، ما يندرج تحت عنوان الولاية والإمامة العامّة قسم خاصّ؛ وما يدخل في الولاية الخاصة قسم ثانٍ. الولاية العامّة يذكر فيها الخلافة والوصاية التي عرفتها الأمم السابقة، نظير: خلافة هارون لأخيه موسى عليه السلام حين خلفه على قومه لّما أراد الصعود إلى جبل الطور، حيث نزلت عليه التوراة و... ثم الولاية الخاصّة، وتتجلى في أهل بيت نبيّ الإسلام محمد صلى الله عليه وآله. كذلك من المناسب في مبحث إمامة أهل البيت عليهم السلام تقسيم الآيات إلى مجموعتين: **الأولى**: الآيات الناظرة في إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كآية الولاية، وآية التبليغ. **الثانية**: الآيات الناظر إلى إمامة وولاية جميع أئمة أهل البيت عليهم السلام، نظير: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩).

ويمكن النظر إلى الآيات الواردة في إمامة أهل البيت عليهم السلام من أربع جهات:

أـ **سبب النزول**: كما هو الشأن في ما يتعلَّق بآية الولاية[٤٣]، حيث كان تصدُّق الإمام عليّ عليه السلام بخاتمه وهو راكعٌ يصلّي في المسجد لأحد المساكين سبباً في نزول هذه الآية الشريفة.

ب ـ **شأن النزول**: كما في الآية الكريمة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ**﴾ (البينة: ٧)، حيث إن نزولها لم يكن لسببٍ، وإنما نزلت

لتعالج مشكل أمر واقع، أو لتبيِّن حكماً شرعياً، أو تشرح حالاً خاصّةً. وقد وردت الروايات التي تؤكّد نزول هذه الآية في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام[٤٤].

ج ـ **بطن الآيات**: كما في الآية الشريفة: ﴿**وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾ (النحل: ١٦)، حيث روي عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام، وعلى أساس بطن الآية، «أن المقصود بالنجم رسول الله صلى الله عليه وآله، والمراد بالعلامات أهل البيت عليهم السلام»[٤٥].

د ـ **الجري**[٤٦]: وهو عبارة عن تطبيق الآيات القرآنية على مصاديق لم تنزل في شأنها تلك الآيات. والمقصود به في هذه الدراسة انطباق الآيات على النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، ومخالفيهم، كما هو الشأن بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ (القصص: ٥٧)، حيث إن شأن نزولها ناظرٌ إلى بيان أن نجاة بني اسرائيل من ظلم فرعون كان على يد النبي موسى عليه السلام، أما من باب الجري فهي تنطبق على الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه، فهو وأصحابه مَنْ سيرثون الأرض، ويكون له التمكين فيها[٤٧].

وكما يظهر فإن تجميع الآيات وترتيبها قد يسهِّل أمر الاستنتاج واستخلاص النتائج، لكنه في المرحلة الأولى قد يجابه بالضعف، ولكن هذا الضعف يتبدَّد شيئاً فشيئاً بواسطة تفسير كلّ آية على حدة تفسيراً دقيقاً. فهذا الترتيب يسفر عن تنظيم فئوي وتصنيفي دقيق للغاية.

٤ـ **استخراج مداليل آحاد الآيات على أساس مباني التفسير**: فبعد تجميع الآيات واستخراجها من جميع القرآن كمرحلة أوّلية ينتقل المفسِّر إلى البحث في كلّ آية على حدة، وتفسيرها وفق مباني التفسير. والمراد بمباني التفسير الأصول المعتبرة في الأصول، مثل: التعريف بالمفردات والكلمات القرآنية، القواعد الأدبية والبلاغية، قراءة آراء المفسِّرين، و.... ولمزيد من التوضيح فبعد ضمّ آية الولاية ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥) إلى مجموع الآيات المرتبطة بالإمامة الخاصّة، والمنحصرة في إمامة الإمام عليّ عليه السلام، ينتقل المفسِّر إلى بيان مدلولات الآية. وبالطبع فمداليلها تنكشف من خلال

إعمال مراحل التفسير، وتكون باختصار على النحو التالي:

أ. كيف تدلّ «إنّما» على الحصر؟

ب ـ مفهوم (الوليّ)، وما هي إطلاقاته المختلفة؟

ج ـ العلاقة بين ولاية الله سبحانه وتعالى وولاية النبيّ الأكرمﷺ وولاية عليّعليه السلام.

د ـ كيف يدلّ الجمع الوارد في ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ على شخص عليّعليه السلام، وهو مفرد؟

و ـ كيف أطلق لفظ الزكاة على تصدُّق عليّعليه السلام بخاتمه؟

ي ـ استحضار ودراسة رواية الفريقين حول سبب نزول هذه الآية. و...

وإذا كان البحث حول نظر القرآن حول الجبر والاختيار فحين يصل المفسِّر إلى الآية الكريمة: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ◆ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ ـ ٩٦) فلا بدّ من تبيُّن ما المقصود من قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، هل هي أعمال الإنسان والتي تعطف في هذه الفقرة على «خلقكم»، حيث تنسب إلى الله المتعالي، وبالتالي يصبح طرح الجبر وسلب قدرة الاختيار عن الإنسان ملائماً، وله دليله، أم أنّ المقصود أن الله خلقكم وما تنحتون من أصنام بأيديكم، وفي هذه الحال لا مكان للجبر وسلب الاختيار؛ إذ لا موضوعية لهما في البين[٤٨]؟! وكما يبدو فإنّ هذه الآية كغيرها من الآيات الواردة في موضوع الجبر والاختيار، والتي تشكل سلسلة تربط بين جميع الآيات، تفصح عن الموقف الإلهي من الجبر والاختيار. وإن الاستنتاج النهائي والمنهجي من هذه الآيات منوطٌ بالدرجة الأولى باستخراج مداليل ومفاهيم كلّ آية من آيات تلك السلسلة بشكل أحادي.

٥. استنتاج النظرية القرآنية من خلال ضمّ مداليل الآيات المكوّنة للموضوع، وقراءتها من جميع أبعادها ومناحيها: فبعد اصطياد واستخراج الآيات وتجميعها بما يتّفق ومنهج التفسير الموضوعي يتمّ أخذ مداليل كلّ آية على حدة، وفق منهج التفسير الأحادي والترتيبي للآيات، وينتقل المفسِّر إلى مرحلة استخلاص نظريّة القرآن، والإجابة عن الأسئلة المطروحة حول الموضوع.

وكمثال: لو كان البحث حول مبحث العمل وثوابه، وعلاقتهما بمسألة الخلود من وجهة نظر القرآن، فبقطع المراحل السابقة نتوصَّل إلى النتيجة التالية:

أوّلاً: إنّ علاقة العمل بالجزاء تكوينية، وليست تشريعية وجعليّة صرفة.

ثانياً: رغم أنّ مفردة الخلود قد أتت في الآيات القرآنية، مثل: ﴿**هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢٥، ٣٩، ٨١، ٢١٧، ٢٧٥؛ آل عمران: ١٠٧)، والتي تعني الاستمرار والدوام، إلاّ أنّها لا تعني الدوام والاستمرارية المطلقة[٤٩]. لكنّ الحديث عن الأبديّة المطلقة في ما يخصّ عذاب بعض أصحاب النار جاء بشكلٍ لا يحتمل أيّ ترديد، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ**﴾ (البقرة: ١٦٧)، و﴿**وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْماً مِنَ الْعَذَابِ ◆ قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ**﴾ (غافر: ٤٩ ـ ٥٠)، وهو التعبير الذي يؤكّد استمرارية أهل النار في جهنّم استمرارية مطلقة. إذاً فالاستنتاج النهائي لهذا الموضوع يبيِّن ويسدّ باب التأويل أمام بعض القائلين بوجود نهاية لعذاب أهل النار، وتبيِّن أنّ بعض أهل النار هم خالدون في العذاب مطلقاً وأبداً[٥٠].

٦ـ **تقييم النتائج من خلال عرضها على معايير وقرائن أخرى**: فرغم أن استعمال مباني التفسير في ما يخص التفسير الأحادي للآيات، وكذا قراءتها من نواحٍ متعدِّدة، وبعد الدراسة والتمحيص يتمّ استخلاص النتائج، والخروج بنظريّة قرآنيّة حول موضوع أو قضية من القضايا، وهي النتائج التي وبلحاظ الطريقة المتَّبعة يمكن قبولها والاعتماد عليها، إلا أنّه؛ ونظراً لاعتبارات شديدة تبرز فيها الحساسية من نسبة أيّ نظريّة أو موقف إلى القرآن الكريم، فلا بدّ من عرض تلك النتائج على معايير وقرائن، والتي قد يكتفى فيها بالسنّة والعقل، وتكون المقارنة مع ما ورد في السنّة من أحاديث وروايات في جميع النقاط، بينما ينحصر العرض على العقل في مجال المواضيع العقلية في القرآن، وفق أصول ومبانٍ معتبرة، وذلك باعتبار أنّ أهل البيت عليهم السلام هم حَمَلَة كتاب الله، والوارثين لعلم النبيّ الأكرم، فبالتالي العرض على سنّتهم ضمانٌ لتلك النتائج من الانزلاق نحو الخطأ، وما ينتج عن هذا من مساس بحرمة القرآن وقدسيّته وتنزُّهه عن الخطأ[٥١]. فعلى سبيل المثال: من الممكن أن ينسب

الباحث في عصمة الأنبياء الخطأ والنسيان إليهم، لكن بالرجوع إلى الروايات الصادرة عن أئمة أهل البيتعليهم السلام، والتي يؤوّلون فيها الآيات التي قد يفهم منها الخطأ أو المعصية المنسوبة إلى الأنبياء، يتّضح المعنى، ويعرف تأويلها لما يتناسب ومقامهم وعصمتهم الكاملة. وهذا هو الداعي وراء أمر أمير المؤمنين لابن عباس بمحاجة الخوارج بالسنّة، والابتعاد عن محاجتهم بالقرآن، فالقرآن كما قال عليّ بن أبي طالبعليه السلام «حمّال وجوه»[٥٢]. فتلك الوجوه نافذةٌ أمامهم للاحتجاج، أمّا مع السنة فلا فرار لهم سوى التسليم، فهي مبيِّنة ومفصِّلة للقرآن، وهذا ما يجعلها قرينةً يستند عليها في دفع الخطأ عن تلك النتائج، وتصحيح ما استنتج من مداليل الآيات.

العقل كذلك هو حجّة باطنيّة أودعها الله في خلقه. إذا سلم عن الشبهة والباطل عُدَّ ميزاناً ومعياراً يعرف حدود الحقّ والباطل[٥٣]. وبذلك يكون مستنداً وجدانياً في بيان خطأ ما استنتج من مداليل الآيات، ويصحِّح هفوات نظر المفسِّرين في ما استخلصوه من نتائج ونظريات. ولو أنّ الفخر الرازي استند إلى العقل في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣) ما كان ليخطئ في نسبة إمكان رؤية الله، ولأدرك أنّ الرؤية بالعين إنّما تجوز لأمر جسماني ومادي، وحيث إن الجسمية والمادّية تستحيل في حقّ الله تعالى فإنّه وبالتَّبَع تستحيل رؤيته بالعين.

الهوامش

(١) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٢٨ ـ ٢٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
(٢) الحكيم، تفسير سورة الحمد: ٩١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.
(٣) ناصر مكارم الشيرازي، رسالة القرآن ١: ١٩، قم، نسل جوان، ١٣٧٣هـ.ش.
(٤) المصدر السابق ١: ٢١.
(٥) جوادي الآملي، زن در آيينه جمال وجلال: ٥٩، قم، مؤسسة إسراء.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٦، مشهد، دانشگاه علوم إسلامي رضوي، ١٤١٨هـ.
(٨) المصدر نفسه.

(٩) اليزدي، فقه القرآن ١: ٩، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٧٤هـ.ش.
(١٠) إبراهيم زكي الشنتاوي، عبدالحميد يونس، دائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٦٨، بيروت، دار المعرفة.
(١١) الصغير: ١٢٠ ـ ٢٠١.
(١٢) المصدر السابق: ١٢١.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) الذهبي، التفسير والمفسِّرون ١: ١٤٨ ـ ١٤٩، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
(١٥) حداد عادل، موسوعة العالم إسلام ٧: ٦٢٧ ـ ٦٢٨، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، ١٣٨٢هـ.ش.
(١٦) المصدر السابق ٧: ٦٢٧.
(١٧) انظر: مؤدب، روشهاي تفسير قرآن: ٢٤٦ ـ ٢٤٨، قم، جامعة إشراق، ١٣٨٠هـ.ش؛ حداد عادل، موسوعة العالم إسلام ٧: ٦٣٩ ـ ٦٤٦.
(١٨) الصدر: ١٩.
(١٩) المصدر السابق: ٢٨.
(٢٠) المصدر نفسه.
(٢١) التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٦.
(٢٢) المصدر السابق ٢: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.
(٢٣) رسالة القرآن ١: ٢٩.
(٢٤) انظر: النصيري، مكتب تفسيري صدر المتألهين: ٦٦ ـ ٧٩، رسالة دكتوراه، جامعة طهران ـ كلية الإلهيات، ١٣٨٢هـ.ش؛ الملا صدرا ٤: ٧٥.
(٢٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.
(٢٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨.
(٢٧) بحار الأنوار ٧٤: ٩٢ ـ ١١٠.
(٢٨) المصدر نفسه.
(٢٩) الكافي ١: ١٣ ـ ٢٠.
(٣٠) دائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٤٧.
(٣١) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٠ ـ ٤١، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣هـ؛ اليزدي، فقه القرآن ١: ٩ ـ ١٣؛ قرباني، تفسير جامع آيات الأحكام ١: ١٨ ـ ٢٣، قم، سايه، ١٣٨٠هـ.ش.
(٣٢) انظر: التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٨٠ ـ ٥٠٦.
(٣٣) المائدة: ٣.
(٣٤) الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن ٦: ١٣٦، طهران، ناصر خسرو؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٩٥ ـ ١٩٦، قم، جماعة المدرسين.
(٣٥) الكافي ٥: ٤٩١.
(٣٦) انظر: الواحدي، أسباب النزول: ٢٩٧، قم، انتشارات الرضي، ١٣٦١هـ.ش؛ الميزان في تفسير

القرآن ٢٠: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٣٧) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٣٣٢.

(٣٨) انظر: المصدر السابق ١٨: ٣٢٢.

(٣٩) زن در آيينه جمال وجلال : ٦١ ـ ٦٢.

(٤٠) المصدر السابق: ٢٥٩.

(٤١) المظفر، المنطق: ٢٣، دارالتعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٤٢) بحار الأنوار ٤٠: ١٧٨.

(٤٣) المائدة: ٥٥.

(٤٤) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٥٤، قم، مؤسسة الناشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

(٤٥) الكافي ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤٦) انظر: النصيري، «العلامة المجلسي وتعامل با روايات تفسيري أهل البيت عليهم السلام» مجلة علوم حديث، العدد ٢٤، ١٣٨٠هـ.ش.

(٤٧) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٨؛ الكوراني، معجم أحاديث المهدي عجل الله فرجه ٤: ٣٥٣ ـ ٣٥٧، قم، مؤسسة معارف إسلامي، ١٤١١هـ.

(٤٨) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥١٣، قم، جماعة المدرسين، ١٤١٣هـ؛ مجمع البيان في علوم القرآن ٨: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٤٩) انظر: الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ١٥٤، طهران، مكتبة مرتضوي، ١٣٦٢هـ.ش.

(٥٠) انظر؛ النصيري، مكتب تفسيري صدر المتألهين: ٤١، ٢٣٨، ٢٤٦.

(٥١) انظر: الكافي ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٥٢) انظر: نهج البلاغة، الخطبة ٧٧.

(٥٣) انظر الخراساني ١: ٥٩.

إطلالة على المسار التاريخي لتبويب علم أصول الفقه

من المرتضى إلى الصدر

د. الشيخ مهدي علي پور(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مدخل

لقد أشار المحقّقون المسلمون منذ القدم ـ من خلال تعداد الرؤوس الثمانية ـ إلى عملية التبويب أيضاً. ورغم أنهم كانوا يستعملون مصطلح «القسمة»، إلاّ أنّه لم يكن مرادهم من ذلك سوى التبويب والتنظيم الصحيح والمنطقي للعلم. وربما أمكن لنا أن نعرّف عملية التبويب بأنها: «تنظيم وتصنيف مباحث العلم، وبيان موقعها، من خلال الالتفات إلى معايير الترتُّب المنطقي، وتقسيم المباحث إلى الموضوع والمبادئ والمسائل».

وقد ذكروا للتبويب فوائد جمّة، يمكن الإشارة إلى بعضها على النحو التالي:

١ـ إن عملية التبويب تسهِّل الطريق للوصول إلى العلم، والسيطرة على موضوعاته.

٢ـ إمكان التحقيق والتعرُّف إلى مباحث العلم في وقت أقلّ، ولا تخفى ضرورة الاقتصاد في الوقت بالنظر إلى اتساع رقعة العلوم وتشعّبها.

٣ـ إن عملية التبويب تحدّ من تكرار المباحث من دون ضرورةٍ تدعو إلى ذلك.

٤ـ إن عملية التبويب تساعد المحقّق في ذلك العلم في الوصول السهل إلى المباحث التي يحتاجها.

٥ـ من خلال التبويب الصحيح والمنطقي لمباحث ومسائل أيّ علم من العلوم يتمّ

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، صاحب المصنَّفات في تاريخ علم أصول الفقه.

تحديد الموضع الصحيح لكلّ مبحث بشكل واضح؛ إذ تبرز المبادئ التصوّرية والتصديقية العامة لذلك العلم، ويتمّ ترتيبها على نحو منطقي. وهكذا مسائل ذلك العلم يتمّ ترتيبها، وفق ذات الأسلوب المنطقي، بالالتفات إلى الارتباط والحاجة، في موضعها المناسب. وطبيعي أنّ المبادئ التصورية والتصديقية لكلّ مسألة تتقدّم من الناحية المنطقية عليها. وكلّ هذه الأمور تؤدي إلى جعل الاستنتاجات أكثر صوابية وإصابة للواقع، كما تؤدي إلى البُعد عن التعقيد، وعدم الخلط بين المسائل.

والنكتة الهامة الأخرى، والتي يجب علينا الإشارة إليها هنا، هي ملاكات التبويب الصحيح. ربما أمكن تقديم الكثير من الملاكات في هذا الشأن، ولكن الذي يبدو أساسياً عبارة عن أمرين:

الأول: معرفة ارتباط المسائل والمباحث ببعضها؛ إذ من خلال ذلك يتضح ما هي المباحث التي تترتَّب على المباحث الأخرى؟ وما هي المباحث التي تعتبر من مبادئ المسائل الأخرى؟ ومن الطبيعي أن هذا الأمر يجب أن يُراعى في التنظيم والتبويب المنطقي.

الثاني: معرفة الموضوع[١]، من خلال تعريفه وبيان حدّه ورسمه، والغاية التي ينشدها؛ إذ من خلال معرفة هذه الأمور بشكل صحيح يمكن الفصل بين مسائل العلم وبين مبادئه التصوّرية والتصديقية، وإقامة ترتُّب منطقي بينها بالنظر إلى الأولويات. وهذا ما قد بحثْتُه وحققتُه بالتفصيل في مقالة أخرى.

وأما في هذه المقالة فإننا نسعى إلى تقديم تقرير عن المسار التاريخي لتطوّر التبويب في علم الأصول، منذ بداية نشأته إلى عصرنا الحاضر، مع بيان التبويبات التي تمّ فيها رعاية ملاكات التبويب الصحيح، وأيٌّ منها لم يحتوِ على تلك الملاكات، وإنما قام على أذواق وأمزجة أصحابها[٢]. وفي هذا المجال سنتعرّض إلى تبويب المحقّق الكبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر﴿رحمه الله﴾ بالتفصيل، وسنبحث في مستوى الاستحكام والدقّة ورعاية ملاكات التبويب الصحيح فيه.

لقد تخطّى علم الأصول مراحل مختلفة. وإنّ المحقق أو الطالب الذي يستطيع التعرّف على هذا المسار التاريخي سوف يحصل على إحاطة شاملة وجامعة ومنسجمة

حول هذه الحركة والنظام والتبويب المناسب، ويحصل على الكثير من الفوائد الجديدة والبديعة. ومن الطبيعي أن تكون أفضل وسيلة للاطلاع على مثل هذا التحوّل هي تلك التي تكمن في الرؤية الدقيقة إلى التبويبات المطروحة في هذا العلم؛ إذ من خلال أدنى مقارنة نجريها بين الكتب الأصولية، من قبيل: العُدّة، والمعارج، والمعالم، والقوانين، والكفاية، والحلقات، وغيرها من الكتب الأصولية، ندرك هذا المسار في تاريخ التبويب، وما طرأ عليه من التغيير والتحوّل الشامل والكلّي. من هنا فإن النظر في تاريخ التبويب في علم الأصول يبدو ضرورياً. وهذا ما نسعى إلى بيانه في هذه المقالة.

وربما كان من المناسب ـ قبل الخوض في موضوع المقالة ـ أن نذكّر بأمور حول الأهمية الكبيرة لبحث تاريخ علم الأصول؛ من أجل الوصول إلى ما طرأ عليه من التغييرات، وعناصر تلك التغييرات، وما إذا كان التكامل في الأصول متزامناً ومنسجماً مع التغيرات الحاصلة في علم الفقه أم لا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فكيف يمكن إيجاد هذا التزامن والانسجام؟ كما يجب تحديد ما كان عليه علم الأصول من نقاط القوّة والضعف، والحيوية والجمود، وكيفية حصول ذلك، وهل تمّ الكشف عن العناصر والأسباب الدخيلة في ذلك؟ وإذا تم اكتشافها فهل تمّ العمل على صيانة هذا العلم من أن يبتلي في المستقبل بذات الموانع التي ابتلي بها في الأزمنة السابقة أم لا؟ وإن لم يتمّ اكتشافها هل أجري حتى الآن تحقيق من أجل التعرّف عليها واصطيادها أم لا؟

وخلاصة الكلام: إننا بحاجة إلى تحقيق واسع حول مراحل التطوّر والتقدّم في علم الأصول وأشكاله وعناصره. وبطبيعة الحالة فإننا في الإجابة الدقيقة عن الأسئلة المتقدّمة بحاجة إلى كتابة أخرى لا يتّسع لها حجم هذه المقالة[٣]، التي نتحدّث فيها عن شكل التحول والتغيير في تبويب علم الأصول بالتفصيل.

ومن أجل دراسة شكل وكيفية تطور علم الأصول يجب أولاً أن نقوم بجولة حول أدوار هذا التطوّر؛ لكي نتمكن من الوصول إلى النتيجة المطلوبة من خلال التدقيق في تبويبات هذا العلم في مختلف المراحل.

وقد شرح السيد الشهيد الصدر﴿ كيفية تطوّر علم الأصول ضمن مراحل

ثلاث[٤]، وهي:

١ـ عصر التمهيد وإعداد الأرضية.

٢ـ عصر العلم.

٣ـ عصر التكامل.

وقد بدأ سماحته عصر التمهيد بابن عقيل العُماني، وابن جُنَيْد الإسكافي، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وختمه بالشيخ الطوسي، حيث ينحدر علم الأصول في نهاية هذه المرحلة نحو الضعف والأعمال الرتيبة والمتكرِّرة. وفي هذه المرحلة تمّ تدوين الكتب الأصولية التالية: (كشف التمويه والاستئناس)، لابن الجنيد؛ ورسالة الشيخ المفيد الموجودة في (كنز الفوائد)، للكراجكي؛ و(الذريعة)، للسيد المرتضى، وكذلك (عدّة الأصول) أيضاً.

وأما عصر العلم فقد رصد السيد الشهيد بدايته بعد قرن من الزمن، أي منذ بداية القرن السادس إلى القرن الثاني عشر. وقد بدأت هذه المرحلة بالسيد مكارم، وابن زهرة، وابن إدريس، واختتم بالمحقّق الحلّي، والعلامة الحلّي، والشهيد الأول، والشهيد الثاني، والفاضل المقداد، وصاحب المعالم، والشيخ البهائي. وهذه المرحلة هي مرحلة ازدهار علم الأصول. وفيها ألَّف المحقق الحلي (نهج الرسول)، و(المعارج)، وبادر العلامة الحلي أيضاً إلى كتابة (تهذيب الأصول)، و(مبادئ الأصول)، و(غاية الأصول)، و(شرح غاية الأصول)، للغزالي، و(منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول). ولا يزال بعض هذه الرسائل موجوداً إلى الآن. وألَّف فخر المحقّقين ابن العلاّمة (شرح التهذيب والمبادئ)، وكتب الشهيد الثاني (القواعد)، وكتب الشيخ محمد حسن (معالم الأصول)، وبادر الشيخ البهائي إلى تأليف كتاب (زبدة الأصول).

ومن ثم بدأت مرحلة جديدة من ضعف الأصول، وهجوم الأخباريين، والتي استمرّت على مدى القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

وقال السيد الشهيد بأنّ عصر تكامل الأصول قد بدأ في نهاية القرن الثاني عشر، مع ظهور الشيخ الوحيد البهبهاني، واستمر إلى عصرنا هذا، الذي هو بداية القرن الهجري الخامس عشر. وفي هذه المرحلة عمد الطلاب الذين درسوا على يد

الوحيد البهبهاني ـ إمّا مباشرةً، من أمثال: السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا القمي، والسيد علي الطباطبائي، والشيخ أسد الله التستري، أو بواسطة التلاميذ الذي درسوا على أيدي هؤلاء العباقرة، من أمثال: صاحب الفصول شريف العلماء المازندراني، والسيد محسن الأعرجي، والشيخ النراقي، وصاحب الجواهر، ومن بعدهم تلامذتهم، وعلى رأسهم الشيخ الأنصاري ـ إلى تطوير علم الأصول، والبلوغ به إلى القمّة والذروة. وفي نهاية المطاف قام أشخاصٌ، من أمثال: صاحب الكفاية، والشيخ النائيني، والشيخ العراقي، والشيخ الإصفهاني، بتوريث علم الأصول لعلماء كبار، من أمثال: الإمام الخميني، والسيد الخوئي، وغيرهما من المعاصرين.

وقد عمد الدكتور أبو القاسم الكرجي إلى بيان تحوّل وتطوّر الأصول عبر تسع مراحل[٥]. وبالطبع فإن هذا التقسيم أكثر شمولية ودقّة، ويظهر امتزاج واختلاط الكلام والمنطق بالأصول. ولكن حيث إنّ مقالتنا هذه ترصد هدفاً آخر فإننا سنكتفي بكلام السيد الشهيد الصدر في باب أدوار التحوّل والتطوّر.

أما الآن؛ وبالالتفات إلى التقسيم الذي قدّمه المحقّق السيد الشهيد الصدر بشأن مراحل تطوّر الأصول، نشير إلى بعض التبويبات لكلّ مرحلة. وضمن مقارنتها ببعضها سنعمد أيضاً إلى بيان كيفية وتبلور تطوّرها بوضوح. من هنا فإننا سوف نشير إلى المرحلة الأولى، أي المرحلة التمهيدية، من خلال تبويب الذريعة، للسيد المرتضى؛ والعُدّة، للشيخ الطوسي. ونبحث في عصر العلم، من خلال تبويبات المعارج، للمحقق الحلّي؛ والمبادئ، للعلامة الحلي؛ والمعالم، للشيخ محمد حسن. وفي مرحلة الكمال نُذكّر بقوانين الميرزا القمي، وفصول الشيخ محمد حسين. وفي ما يتعلّق بالمرحلة النهائية سنبحث في تبويبات رسائل الشيخ الأنصاري؛ وكفاية الأصول، للآخوند الخراساني، وتقريرات أعلام، من أمثال: الشيخ النائيني، والشيخ العراقي، والشيخ الإصفهاني، والإمام الخميني، والسيد الخوئي، مع تبويبات أصول الفقه للشيخ المظفّر، وحلقات السيد الشهيد الصدر، و...[٦].

ففي «الذريعة إلى أصول الشريعة»[٧]، للسيد المرتضى، نطالع المباحث التالية:

الألفاظ، والعلم والظن، والأمر، ومقدّمة الواجب، والنهي عن الضدّ، والإجزاء، والنهي، والعامّ والخاصّ، والمجمل والمبيّن، والمفاهيم، والنسخ، والخبر ونقل الخبر، والأحكام وأفعالها، والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والحظر والإباحة، والاستصحاب.

وكما هو واضح فإن أكثر مباحث هذا الكتاب ـ رغم أنّه من أوّل الكتب الأصولية عندنا ـ موجودةٌ في الكتب الأصولية المعاصرة أيضاً. وبطبيعة الحال فإن السيد المرتضى قد طرحها بشكلٍ خام، ومن دون إضافة أيّ نظام عليها.

وفي «عدّة الأصول»[٨]، للشيخ الطوسي، نشاهد هذا التبويب: العلم والظنّ، والدلالة والأمارة، وارتباط الدليل والخطاب، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والناسخ والمنسوخ، وطريق إثبات الخطاب، والفعل وأحكام الأفعال، والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والمفتي والمستفتي، والحظر والإباحة. وهكذا نلاحظ أن تنظيم الشيخ أقوى وأمتن، ويحكي عن تناسق أكثر.

وأما المحقّق الحلّي في «معارج الأصول»[٩] فقد عمد إلى استعراض المسائل والمباحث الأولية بشكل مضغوط ومختصر جدّاً، وقد رتّب كتابه في عشرة أبواب، على النحو التالي: تعريف الأصول والأصل، والفقه والأحكام الشرعية، وطريق الحكم، والعلم والظن، ودلالة الأمارة، والدلالة، والكلّي والجزئي، والمتواطئ والمشكّك، والترادف والاشتراك، والحقيقة والمجاز، وعلامات كشف الحقيقة والمجاز، والحقيقة الوضعية والعرفية، والعرف الخاص والحقيقة الشرعية، وأحكام المجاز، وأحكام الحروف، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمجمل والمبين، والأفعال، والإجماع، والأخبار، والناسخ والمنسوخ، والاجتهاد، والقياس، والمفتي، ومجهول الحكم، والاستصحاب، ونافي الحكم، وملحقات الأصول.

وأما مبادئ الأصول[١٠] للعلاّمة الحلي فقد تم تبويبه في اثني عشر فصلاً:

الأول: في اللغات، وتعميم الألفاظ، وأحوال اللفظ والتعارض، وأحوال وتغيير بعض الحروف.

الثاني: في الأحكام. وتحتوي على ستّة أبحاث: الفعل، والحكم، والإجزاء،

والحسن والقبح، وشكر المنعم، والإباحة.

الثالث: في الأوامر والنواهي. ويحتوي على اثنين وعشرين بحثاً.

الرابع: في العموم والخصوص. ويحتوي على تسعة أبحاث.

الخامس: في المجمل والمبيّن. ويحتوي على خمسة أبحاث.

السادس: في الأفعال. ويحتوي على أربعة أبحاث، أكثرها بحوث كلامية.

السابع: في النسخ. ويحتوي على خمسة أبحاث.

الثامن: في الإجماع. ويحتوي على أربعة أبحاث.

التاسع: في الأخبار والجرح والتعديل. ويحتوي على تسعة أبحاث.

العاشر: في القياس. ويحتوي على خمسة أبحاث.

الحادي عشر: في التعادل والتراجيح. ويحتوي على أربعة أبحاث.

الثاني عشر: في الاجتهاد والتقليد. ويحتوي على تسعة أبحاث، والبحث التاسع والأخير يدور حول الاستصحاب.

وكما تلاحظون فإنّ أغلب مباحث هذه الكتب الأربعة التي تنتمي إلى المرحلة الأولى والثانية متشابهة. إلاّ أن الذي يظهر بوضوح هو أننا نستطيع مشاهدة المسار التكاملي في هذه المباحث أيضاً. فمثلاً: إن الاضطراب الموجود في طريقة طرح المباحث في كتاب الذريعة، للسيد المرتضى، لا نشاهده في مبادئ الأصول، للعلامة الحلي، أبداً، بل عمد العلاّمة الحلي ما أمكنه إلى إعطاء المباحث مساراً منطقياً جميلاً للغاية. كما تبرز الاختلافات الجزئية اليسيرة بين كلٍّ من هذه التبويبات. ويعود هذا التمايز بين تبويب (الذريعة)، للسيد المرتضى، و(مبادئ الأصول)، للعلامة الحلّي، إلى الفاصلة الزمنية الكبيرة التي تفصل بينهما. ومن باب المثال: فإن الشيخ يعمد إلى طرح جميع مباحث الأمر والنهي إلى الناسخ والمنسوخ والخبر تحت عنوان عامّ اسمه (الخطاب)، في حين ليس الأمر كذلك في الذريعة. كما لا نشاهد بحث الاستصحاب في العُدّة للشيخ، في حين تمّ طرح بحث الاستصحاب في كلٍّ من الذريعة والمعارج والمبادئ، إمّا بشكلٍ مستقلّ أو ضمن بحث آخر. وهناك اختلافاتٌ يسيرة أخرى تتَّضح من خلال المقارنة بين هذه الكتب الأربعة، وليست هناك من حاجة إلى ذكرها. وأما

المهمّ في البين فهو أن الأصول العملية لم تكن قد وَجَدت طريقها ومكانها في كتب هذه المرحلة بعد، ولم تكن لتبحث بشكل مستقلّ وجامع.

تبويب المعالم

في كتاب «معالم الأصول»، للشيخ محمد حسن العاملي، ابن الشهيد الثاني، الذي كتبه كمقدِّمة لكتابه الفقهي تحت عنوان: «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» نشاهد التبويب التالي: يحتوي الكتاب على مقدّمتين: **الأولى**: في العلم، وتكاليف العلماء، وشرف الفقه، والحاجة إليه؛ **والأخرى**: في مباحث الأصول، يتم بيانها ضمن تسعة أمور: **الأمر الأوّل**: مباحث الألفاظ، **والأمر الثاني**: الأوامر والنواهي، **والأمر الثالث**: العموم والخصوص، **والأمر الرابع**: المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، **والأمر الخامس**: الإجماع، **والأمر السادس**: الأخبار، **والأمر السابع**: النسخ، **والأمر الثامن**: القياس والاستصحاب، **والأمر التاسع**: الاجتهاد والتقليد، وكذلك خاتمة الكتاب في تعارض الأدلة (التعادل والتراجيح). وهذه الأبواب التسعة تشتمل على جميع المباحث التي يذهب صاحب المعالم إلى أصوليتها. وعلى الرغم من أن تبويب وتنظيم هذا الكتاب يعتبر بالمقارنة إلى الكتب المعاصرة له والسابقة عليه عملاً قيِّماً وغنياً، إلا أنّه إلى جانب هذه المحاسن والمزايا يحتوي على بعض العيوب، ومنها: عدم تحديد الملاك الذي تمّ على أساسه هذا التبويب، ولذلك تمّ إخراج الكثير من المباحث ولم يتمّ طرحها وبحثها. كما أنّ مباحث الكتاب لم تبلغ تلك المتانة التي تقسِّم الأدلة إلى: فقهية؛ واجتهاديّة، لكي تجد الأصول العملية موقعها من مباحث علم الأصول.

تبويب الميرزا القمي

ظلّ تبويب صاحب المعالم هو المتَّبع بعده لمدّة طويلة، حتى جاء دور الميرزا القمي، حيث عمد في تبويبه إلى تظهير الأصول على نحو أبرز. ويجب الالتفات إلى أن ما قام به الميرزا القمي جاء بعد نهضة العلاّمة البهبهاني، وصدّه الهجمة الأخبارية على الحوزات الدينية. وقد أقام الميرزا القمي كتاب «قوانين الأصول»[11] على مقدّمة، وسبعة أبواب،

وخاتمة.

وقد تمّ في المقدّمة بيان مباحث الألفاظ، وتعارض الأحوال، وبحث المشتقّ.

والباب الأول: الأمر والنهي، **والباب الثاني**: المفهوم والمنطوق، **والباب الثالث**: العامّ والخاص، **والباب الرابع**: المطلق والمقيّد، **والباب الخامس**: المجمل والمبيّن، **والباب السادس**: الأدلة الشرعية، وقد تمّ ذكرها ضمن أربعة أقسام، تمّ فيها بحث الإجماع والكتاب والسنّة، وكذلك فعل وقول وتقرير المعصوم، وإلى جانبها العقل المستقلّ وتابع الخطاب، ثم ينتقل إلى بحث البراءة والاشتغال والاستصحاب العقليّ والشرعي، وقاعدة لا ضرر أيضاً، **وفي الباب السابع** أشار إلى الاجتهاد والتقليد.

وخصّ الخاتمة ببحث تعارض الأدلة (التعادل والتراجيح).

وفي القوانين تمّ رفع الخطوة الأولى في مباحث المشتقّ، وبحث مستقلّ عن المفاهيم، وتمّت دراسة الإجماع والكتاب والسنّة والعقل أيضاً، وإنْ لم يبرز في حينها بحث حول الأصول العملية بشكلٍ مستقلّ. وبالإضافة إلى ذلك فإن الميرزا القمي قام بأبحاث مستقلّة حول الاستصحاب والبراءة والاشتغال. كما أدخل قاعدة لا ضرر ضمن الأصول، حيث استمرّ بقاؤها ضمن الأصول في الفترات اللاحقة، ولا زال هذا البحث يطرح حتّى الآن بشكل تفصيلي في نهاية مبحث الاشتغال. وإنّ من المباحث الهامّة التي طرحها الميرزا القمي في الأصول بحث «انسداد باب العلم»، وهو أمرٌ ملفتٌ للانتباه.

تبويب صاحب الفصول

وفي تبويب صاحب «الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية»[١٢] نشاهد أن هذه المباحث ـ التي هي في حقيقتها ناظرة إلى كلام الميرزا القمي ونقده ـ تشتمل على مقدّمة، وثلاث مقالات، وخاتمة.

وفي المقدمة يعمد إلى تعريف علم الأصول، ويأخذ موضوع الأصول «ذات الأدلّة»، لا بما هي أدلّة، كي لا يقع في نفس الإشكال الذي وقع فيه صاحب القوانين في تعريف علم الأصول. وبعد ذلك يطرح المبادئ اللغوية، والحقيقة والمجاز، والوضع، ودلالة وأحوال اللفظ وتعارضه، والحقيقة والمجاز وعلاماتهما، والحقيقة الشرعية،

والصحيح والأعمّ، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، والمشتقّ.

وفي المقالة الأولى يبحث في الدلالة. وفي المقالة الثانية يبحث في الأدلة السماعيّة. وفي المقالة الثالثة يبحث في الأدلة العقليّة.

وفي الخاتمة يبحث مسألة الاجتهاد والتقليد، وتعارض الأدلة.

وفي الفصول كذلك لم يتمّ الفصل بين الأدلّة والأصول، ولا تجد الأصول موقعها المناسب ضمن المباحث الأخرى.

تبويب الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني

وفي ما يلي نصل إلى تبويب الشيخ الأنصاري، وهو المعروف والمشتهر بـ «أب علم الأصول الحديث»، ولا يزال محتفظاً بهذا اللقب. وإن هذا التبويب لعلم الأصول وإنْ بلغ مرحلة أكثر تكاملاً من سابقتها، ولكنّه لا يختلف عن أصول الشيخ اختلافاً أساسياً وجوهرياً. وبطبيعة الحال فإن تطوير الشيخ للأصول طبقاً للتنظيم المعاصر يبدو على نحو أكثر في القسم الثاني من المباحث الأصولية، وأما في ما يتعلّق بالقسم الأول من المباحث الأصولية، وهو الذي يعرف حالياً بمباحث الألفاظ، فلم يُحدِث هو، ولا أعلام، من أمثال: المحقّق الخراساني، والمحقّق النائيني، والمحقّق العراقي، تغييرات ملحوظة عليه. بل يتعيّن علينا الانتظار حتى يأتي فيما بعد عهد المحقّق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني وتلاميذه، واعتبار التكامل في هذا القسم من المباحث الأصولية من جملة إنجازاتهم.

لقد أحدث الشيخ الأعظم تطويراً كبيراً في الأدلة الاجتهادية والفقهية؛ حيث عمد إلى الفصل بين هذين النوعين من الأدلّة. وفي البداية بحث في الكتاب والسنّة والعقل والإجماع بوصفها أدلّة اجتهادية، ومن ثم صار إلى الدخول في الأدلة الفقهية، أي البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب. وقد قدَّم الشيخ تقسيماً جديداً بشأن البحث عن حكم المقطوع والمظنون والمشكوك[١٣]، وعمد إلى تنظيم رسائله على طبق كلّ واحدٍ منها. ولذلك فإنّ الباب الأول من الرسائل يشتمل على بحث القطع وأحكامه. والباب الثاني يشتمل على مباحث الظنون والأمارات. والباب الثالث يشتمل

على الأصول العملية التي تجري في ظرف الشكّ.

ومن إبداعات الشيخ الأنصاري بحث الحكومة والورود، والتعارض والتزاحم، حيث تمّ عرضها ضمن نظم خاصّ.

كما أحدث نقلة كبيرة في الأصول العملية؛ حيث يمكن لنا أن نشير من باب المثال إلى بحوث الأصل المثبت، والأصل السببي والمسببي، الذي تمّ طرحه في الاستصحاب. كما أن من الإبداعات الهامّة للشيخ الأنصاري دراسته التفصيلية والنقدية الدقيقة لنظرية «انسداد باب العلم»، التي ذكرها الميرزا القمي، وكان من القائلين بها. وبعد نقد هذه النظرية من قبل الشيخ الأنصاري فقد هذا البحث أهمّيته، ولم يعُدْ يُطرَح بشكلٍ جادّ في علم الأصول، وليس هناك اليوم مَنْ يذهب إلى تبنّي هذه النظرية.

يمكن الوقوف على التطوُّر الذي أحدثه الشيخ الأعظم في الأصول بشكل واضح وبديع من خلال النظر في كتاب «كفاية الأصول»، لتلميذه اللامع المحقّق الخراساني. ولا يزال هذا الكتاب وتبويب مباحثه منهجاً لدروس بحوث الخارج في الحوزات العلمية.

يشتمل كتاب «كفاية الأصول» على: مقدّمة، وثمانية مقاصد، وخاتمة.

وفي مقدمة الكفاية بحث الآخوند الخراساني الرؤوس الثمانية، وهي: تعريف العلم، وموضوع العلم، وتمايز العلوم، وفائدة العلم، وما إلى ذلك. ومن ثم تعرَّض إلى مباحث الوضع وأقسامه، وعلامات الوضع وأحواله، والصحيح والأعمّ في ألفاظ العبادات والمعاملات، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، والمشتقّ.

والمقصد الأول: في الأوامر، **والمقصد الثاني**: في النواهي، **والمقصد الثالث**: في المفاهيم، **والمقصد الرابع**: في العام والخاصّ، **والمقصد الخامس**: في المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، **والمقصد السادس**: في الأمارات الشرعية والعقلية المعتبرة، **والمقصد السابع**: في الأصول العملية التي تبحث في البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، **والمقصد الثامن**: في تعارض الأدلّة والأصول.

وفي خاتمة الكتاب يبحث في الاجتهاد والتقليد.

وكما هو ملاحظ هناك اختلاف كبير بين تبويب المعالم والكفاية؛ لأن المباحث في الكفاية اتخذت تنظيماً أكثر منطقية، واحتلّت إلى حدّ كبير مكانتها ومنزلتها الخاصة، ومن بينها مباحث الأصول العملية، ومبحث تعارض الأدلة، وما إلى ذلك. وهو أمرٌ لا نشاهده في المعالم وما قبلها. وفي المقابل، لم نعُدْ نرى مباحث، من قبيل: النسخ، الذي كان حتّى عصر صاحب المعالم يُعدّ من البحوث الهامّة، ويُعتبر من المسائل الرئيسة في الأصول، وأما في الكفاية فلم يعُدْ له أهمّية، ولا يحظى بالأولوية، بل لا يتمّ طرحه والإشارة إليه حتّى ضمن المباحث الأخرى. والمسألة الأخرى هي أن التبويب الجديد لا يذكر بحث القياس والاستحسان، في حين كان لكلّ واحد من هذه المباحث باباً مستقلاً في تبويب الأقدمين.

وتعود جذور عدم طرح هذه المباحث إلى القوانين، التي تمّ إبرازها في الكفاية. وبطبيعة الحال هناك الكثير من الاختلافات اليسيرة التي يمكن ملاحظتها بسهولة من خلال المقارنة بين التبويبين.

وأما الذي يبدو أساسياً فهو أنّ هذه النقلة الكبيرة لم تنتهِ بظهور الشيخ والآخوند، بل كانت تشهد بدايتها، وخاصّة في ما يتعلّق بمباحث القسم الأول من الأصول، حيث لم يُجرِ هذان العلمان المحقّقان الكثير من الإصلاحات والتغييرات عليها، وإنما تمّ حصول هذه التغييرات على يد المحقّق الذي جاء بعدهما. وحتّى القسم الثاني من الأصول، والذي تمّ تطويره من قبل الشيخ والآخوند، تمّ إضافة المزيد من التطويرات عليه مراراً وتكراراً على يد المحقّقين اللاحقين، من أمثال: الشيخ النائيني، والشيخ العراقي، والإمام الخميني، والسيد الخوئي، وآخرين، حتّى اقترب من مرحلة كماله بشكل أكبر. والحقيقة أنّ هذه الحركة التطويرية لا زالت متواصلة ومستمرة. وأما القسم الأوّل من الأصول فقد شهد بداية حركته التكاملية بظهور المحقّق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني، وإنْ كان الدور الكبير الذي قام به المحقّق النائيني والمحقّق العراقي في إثراء هذه الحركة التطويرية لا يمكن أن يُنْكَر.

تبويب المحقق الإصفهاني

لقد جاء تبويب المحقّق الإصفهاني في كتابه غير المكتمل باسم «بحوث في الأصول»[١٤]. فقد كان سماحته قد عقد العزم على تأليف دورة في علم الأصول على طبق التبويب المقترح من قبله، ولكنّه ـ للأسف الشديد ـ لم يتمكّن من تحقيق هذه الرغبة، ولم يتمكّن إلاّ من إتمام جزء قليل من هذا الكتاب.

وقد كان تبويب المحقق الإصفهاني على الشكل التالي: مقدّمة، وأربعة أبواب، وخاتمة[١٥].

وفي المقدّمة ذكر المبادئ التصوّرية والتصديقيّة لعلم أصول الفقه. وفي المبادئ التصوّرية تمّ أوّلاً طرح المبادئ التصوّرية اللغوية المشتملة على مباحث الوضع، والمعاني الحرفية، والإنشاء والإخبار، وعلامات الحقيقة والمجاز. وبعد ذلك انتقل إلى بيان المبادئ التصوّرية لأحكام تشمل البحث عن أقسام الحكم ـ الأعمّ من التكليفي والوضعي ـ، وكذلك تقسيماته الأخرى.

وفي ما يتعلق بالمبادئ التصديقية عمد المحقق الإصفهاني أوّلاً إلى بيان المبادئ التصديقية اللغوية الشاملة لمباحث الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعمّ، وإمكان الاشتراك، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثم يذكر المبادئ التصديقية الأحكاميّة، والتي تشتمل على مباحث إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر وعدم إمكان ذلك، وبحث الضدّ والترتّب، والبحث عن إمكان تعلّق الأمر بالطبيعة وعدمها، وكذلك بحث الوجوب (وكونه مركّباً أو بسيطاً).

الباب الأول: مسائل الأصول العقلية. وتشتمل على الإجزاء، ومقدمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي.

الباب الثاني: المسائل اللفظية. وتشمل المجعولات التشريعية، مثل: الأوامر والنواهي، والمجعولات التشريعية من حيث تعلّقها بالشرط أو الوصف أو..، وموضوعات المجعولات التشريعية، ومتعلّقها من حيث العموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

الباب الثالث: الحجج، من قبيل: حجّية الظهور مطلقاً، وظاهر الكتاب خصوصاً، وحجّية حكاية السنّة، وحجّية نقل الإجماع، وحجية الاستصحاب.

الباب الرابع: تعارض الحجّتين دلالة أو سنداً.

الخاتمة: البحث عن البراءة والاشتغال، والاجتهاد والتقليد.

وقد ذكر المحقّق الإصفهاني في تبرير تبويبه ضرورة الالتفات إلى مسألتين، وهما:

أولاً: إن تقديم المسائل العقلية على المسائل اللفظية إنّما هو لشرف المسائل العقلية، وقلّة عددها.

ثانياً: الموارد التي تضمّنتها الخاتمة إمّا أن تكون بنفسها حكماً شرعياً مستنبطاً، أو أنها لا تنتهي إلى الحكم الشرعي أساساً؛ لذلك أوردناها في خاتمة البحث؛ لأنها لا تدخل ضمن مقاصد الفنّ، وفي الوقت نفسه لا يتمّ بحثها في علم آخر، مع أنّ الفقيه يحتاج إليها[١٦].

يجب الالتفات إلى أن المحقّق الإصفهاني قد تعرّض في مقدّمة هذا الكتاب إلى بيان الأصول الثمانية، من قبيل: التعريف، والموضوع، والغرض، وما إلى ذلك. ومن بينها التبويب أو القسمة، وهو ما نروم التعرّض له هنا.

وكما نلاحظ فإن تبويب المحقّق الإصفهاني منطقيّ ومتين. والذي يتجلّى فيه أمور يمكن بيانها بما يلي:

١. إدراج مباحث الوضع إلى المشتقّ والصحيح والأعمّ وما إلى ذلك في المبادئ التصوّرية اللغوية والتصديقية اللغوية.

٢. إدراج المباحث المرتبطة بالأحكام وأقسامها وبعض المسائل المرتبطة بها في المبادئ التصورية للأحكام، والمبادئ التصديقية للأحكام، وبهذه الرؤية لا يعود هذا القسم من المباحث من مسائل علم الأصول.

٣. تخصيص باب مستقلّ بالمباحث العقلية، وهو أمرٌ لم يسبق لأحد أن ذكره قبله. حيث كانت المباحث العقلية تُبحث ضمن مباحث الألفاظ، وهو أمرٌ غير مناسب.

٤. إدراج الاستصحاب بوصفه واحداً من الحجج، وهذا يعني أنه لا يعتبره من

الأدلة الفقهية.

٥ـ إدراج بحث البراءة والاحتياط في الخاتمة، حيث صرَّح بأن هذين البحثين ليسا من مسائل الأصول.

ولكنّ الذي يدعو إلى التساؤل هنا هو: لماذا لم يحظَ هذا التبويب المقترح من قبل سماحته بأيّ احتضان من قبل مَنْ جاء بعده من العلماء، وحتى تلميذه الشيخ محمد رضا المظفَّر، الذي هو من أتباع مدرسته، لم يتَّبع هذا التبويب، وعمد، على الرغم من ادعائه، إلى ذكر تبويب آخر في كتاب «أصول الفقه»[١٧]، واقتصر فيه على التزام القسم الأوّل منه، أي فصل مباحث الألفاظ عن المباحث العقلية؟ ربما أمكن القول إن استعمال اللغة الفلسفية في المباحث الأصولية، والأسلوب الصعب والمعقَّد في بيان هذا المحقّق العميق، كان عنصراً رئيساً في عدم شيوع هذا التبويب.

وقبل أن نذكر تبويب الشيخ المظفَّر يجدر بنا أن نشير إلى مسألة هامّة، وهي أننا بأدنى تدقيق ندرك أن أكثر هذه التبويبات ـ إذا لم نقُلْ جميعها ـ قد تمّ تنظيمها بحيث ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع العلم الذي هو أحد الرؤوس الثمانية. وهذا ما أشرنا له في المدخل الذي ذكرناه في بداية البحث[١٨]. وهذا الأمر نشاهده بوضوح في تبويب المحقّق الإصفهاني أيضاً. ولكي نعمل على توضيح هذه المسألة هنا بشكل أكبر سنكتفي بالإشارة إليه مجرّد إشارة، فنقول: حيث إنّ المحقق الإصفهاني يرى أن موضوع علم الأصول هو «إقامة الحجّة على حكم العمل» فقد ذكر في تبوبه مباحث من قبيل: البراءة والاشتغال في الخاتمة؛ لأنّهما إمّا من الأحكام الشرعية المستنبطة، أو التي لا تنتهي إلى الحكم العملي أصلاً. ومن هنا فإن أصالة البراءة وأصالة الاشتغال لا تندرج في تبويبه ضمن مباحث الحجج، أو في باب مستقلّ يشتمل على المسائل الأصولية. وكذلك المباحث التي يذكرها تحت عنوان المقدّمة، أي المبادئ التصورية اللغوية والأحكامية، والمبادئ التصديقية اللغوية والأحكامية؛ إذ لا ترتبط بهذا الموضوع، فإنها لا تدخل في المسائل، ولذلك فإنها تندرج في المقدمة من تبويبه؛ لأن هذه المباحث تقع مورداً للبحث في علم آخر، وإنّما يتمّ ذكرها هنا للحاجة إليها. كما تشاهد هذه المسألة في تبويبات الآخرين أيضاً.

تبويب الشيخ المظفر

يشتمل تبويب الشيخ المظفَّر على: مقدمة؛ وأربعة مقاصد.

وقد تعرّض في المقدمة إلى المبادئ التصورية، ومباحث الوضع وإلى بحث المشتق.

والمقصد الأول: مباحث الألفاظ. وتشتمل على: مباحث الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

والمقصد الثاني: المستلزمات العقلية. وتشتمل على قسمين: **الأول**: المستقلات العقلية، ويتناول الحُسن والقبح العقلي. **والثاني**: غير المستقلاّت العقلية، ويتناول مباحث الإجزاء، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد وما إلى ذلك.

والمقصد الثالث: مباحث الحُجّة. ويشتمل على البحث عن القطع، والأمارات، وتعارض الأدلة.

والمقصد الرابع: الأصول العملية. ولا يُرى بطبيعة الحال في كتب أصول الفقه سوى بحث الاستصحاب.

وكأنَّه لم يُوفَّق إلى كتابة بحث البراءة والاشتغال. وكما قلنا فإن جوهر تبويب الشيخ المظفَّر هو نفس التبويب المقترح من قبل المحقق الإصفهاني، ولكن مع اختلافات كثيرة. ومن مواطن اختلاف تبويب الشيخ المظفَّر عن تبويب الشيخ الإصفهاني أنه في المباحث العقلية ـ أي المقصد الثاني من كتابه ـ، مضافاً إلى غير المستقلاّت العقلية، يبحث عن المستقلاّت العقلية أيضاً، وطبعاً فإن رؤيته بشأن المباحث الأصولية العقلية، وتقسيمها إلى المستقلاّت العقليّة وغير المستقلاّت العقلية، وتظهير هذين البحثين من قِبَله ملفت للانتباه، وهو أمرٌ لم يلتفت إليه المحقّق الإصفهاني.

والاختلاف الثاني أنه يبحث الاستصحاب ـ كسائر المحقّقين الأصوليين بعد الشيخ الأعظم ـ ضمن الأصول العملية، في حين يعمد الشيخ الإصفهاني إلى بحث الاستصحاب ضمن الحجج.

والتمايز الثالث هو أنه لا يتعرّض للمبادئ التصوّرية والتصديقية اللغوية

والأحكامية، وإنما يأتي ببعض المباحث اللغوية والوضع في المقدّمة، والمبادئ الأحكامية الأخرى في تضاعيف بحوثه في المقصد الأول.

وممّا يميّز تبويب الشيخ المظفَّر أنّه لم يفتح باباً مستقلاً لبحث تعارض الأدلة، وإنّما يتعرض له ضمن مباحث الحجة، في حين أن المحقق الإصفهاني خصَّص الباب الرابع من تبويبه لتعارض الأدلة.

ومن جملة خصائص تبويب الشيخ المظفَّر سهولة ضبطه واستذكاره في الذهن، واستحكامه منطقياً إلى حدٍّ ما. وبطبيعة الحال فإن سلاسة تعبيره ورصانة أسلوبه كان لها تأثير في ذلك. كما أنه يذكر مرّة أخرى مباحث القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع ضمن مباحث الحجّة، وينتقدها. هذا في حين كانت كتب علم الأصول بين الشيعة تتجاهل هذه المباحث منذ فترة طويلة. وربما تعود جذور هذا التجاهل إلى قوانين الميرزا القمي، ومن بعده الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني، حيث عمد تلاميذهما من بعدهما إلى تجاهل هذه المباحث، تبعاً لهما. وإنّ تطرُّق الشيخ المظفَّر لهذه المباحث بطبيعة الحال يستحق التقدير.

تبويب السيد الشهيد الصدر

لقد تمتَّع السيد الشهيد بذكاء وقّاد وعبقرية فذّة، أهّلته لكي يأتي بإبداعات في كثير من العلوم، من قبيل: الفقه، والمنطق، والفلسفة، والاقتصاد الإسلامي، وما إليها. كما كانت له الكثير من الأمور الإبداعية والتجديدية والتأسيسية في علم الأصول أيضاً. فمن خلال صياغته لتعريف جديد لعلم أصول الفقه، وجعل موضوع جديد له، وذهابه إلى مسلك حقّ الطاعة كمبنى له في موارد القطع والظنّ والشكّ، ومبنى حساب الاحتمالات في الإجماع والشهرة وما إليهما، أحدث تغييراً جذرياً في الأصول على المستوى المضموني والشكلي، وبلغ به مرحلة متقدّمة من النضج والتكامل. من هنا يجدر بنا دراسة كلماته في هذا الباب بتفصيلٍ أكبر وأدقّ وأكثر عمقاً.

لقد قدَّم السيد الشهيد الصدر في بداية كتاب «بحوث في علم الأصول» ـ الذي

هو تقرير درسه، بقلم: المحقّق السيد محمود الهاشمي ـ بحثاً تفصيلياً نسبياً حول تبويب علم الأصول، سنذكر خلاصته في ما يلي: لقد عمد السيد الشهيد الصدر قبل أن يقدِّم تقسيمه المقترح إلى نقل ونقد التبويب الذي قدّمه أستاذه السيد الخوئي، تبعاً لكبار العلماء المتقدِّمين. فقد قسّم السيد الخوئي المباحث الأصولية إلى أربعة أقسام:

١ـ ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلمٍ وجدانيّ. وهذا هو مباحث الاستلزام العقلي.

٢ـ ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلمٍ تعبّدي. وهذا على ضربين:

الأول: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد الفراغ عن الكبرى. وهذا هو مباحث الألفاظ بأجمعها.

الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى. وهذا هو مباحث الحجج والأمارات الظنّية.

٣ـ ما يُبحث فيه عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلَّفين عند العجز عن معرفة الحكم الواقعي بعلمٍ وجداني أو تعبدي. وهذا هو مباحث الأصول العملية الشرعية.

٤ـ ما يُبحث فيه عن الوظيفة العملية العقليّة في مرحلة الامتثال عند فقدان ما يعيّن الوظيفة الشرعية. وهذا هو مباحث الأصول العملية العقلية(١٩).

وقال السيد الشهيد الصدر في نقد هذا التبويب: «وهذا التقسيم لبحوث علم الأصول إنْ كان مجرّد اختيار تصنيف معيَّن للمسائل الأصولية فلا كلام؛ وإنْ كان على أساس ملاحظة نكتة فنّية تقتضي هذا الترتيب بين المسائل الأصولية فإنْ كانت تلك النكتة هي الطوليّة والترتُّب بين الأقسام المذكورة في عملية الاستنباط، بحيث لا يمكن الانتهاء إلى قسمٍ إلاّ حيث يفقد القسم الأسبق، اتَّجه عليه:

أولاً: عدم الطولية بين القسمين الأوّلين.

وثانياً: ثبوت الطولية داخل المجموعة الثانية والثالثة؛ فإنّ الحجج والأمارات ـ العلوم التعبُّدية بحسب مصطلحه ـ، وكذلك الأصول العملية الشرعية، ليست كلّها في مرتبة واحدة، بل بعضها مقدّم على بعض في عملية الاستنباط. فالعلم التعبدي الحاصل من دلالة دليل قطعي السند مقدَّم على الحاصل من دلالة دليل ظنّي. والوظيفة

الشرعية المقرَّرة بالاستصحاب مقدَّمة على الوظيفة المقرَّرة بالبراءة.

وثالثاً: تأخُّر مرتبة المجموعة الرابعة على الثالثة لا يكون صحيحاً على جميع المباني الأصولية في قاعدة الاشتغال العقلية؛ فإنّ من جملة المسالك علّيّة العلم الإجمالي للموافقة القطعية، التي تعني أن حكم العقل بالاشتغال تنجيزي وحاكم على إطلاق دليل البراءة الشرعية.

وإنّ كانت تلك النكتة هي الطولية بين الأقسام من حيث مراتب الإثبات ودرجاته فهذا إنّما يتّجه على مباني مدرسة المحقّق النائيني في تفسير الأمارات والأصول، وإرجاع الفرق بينهما إلى سنخ المجعول، فمتى ما كان المجعول هو العلمية والكاشفية كانت الأمارة، ومتى ما كان المجعول شيئاً آخر كان الأصل. وأما بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمارية والأصلية ليستا بلحاظ سنخ المجعول، وإن صياغة المجعول وكونه بلسان جعل الطريقية أو المنجّزية أو الوظيفة مجرّد تعابير وألسنة لفظية، وإن مردّ الفرق الواقعي بين الحكم الظاهري في مورد الأمارة والحكم الظاهري في مورد الأصل إلى كون الأوّل نتيجة لإيقاع التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ، وتقديم بعضها بملاك قوّة الاحتمال، وكون الثاني نتيجة للتزاحم المذكور، مع تقديم بعضها بملاك أهمّية المحتمل. بناءً على ذلك لا يصحّ التصنيف المذكور [من قِبَل الشيخ النائيني] لمسائل علم الأصول»[٢٠].

ثم ينتقل السيد الشهيد إلى تقديم تبويبه المقتَرَح لعلم الأصول. ونحن في ما يلي نستعرض آراءه، ونعمل على بحثها ودراستها.

قال السيد الشهيد، تحت عنوان «المقترح في تقسيم علم الأصول»: «والواقع أن المسائل الأصولية قد عرفت أنّها تتضمن البحث عن الأدلة المشتركة للاستدلال الفقهي، وهي متنوِّعة من حيث نوع الدلالة، وكونها لفظية أو عقلية أو شرعية، بتوسّط الكشف عن الواقع المعبَّر عنه بالأمارة، أو لا بتوسط المعبَّر عنه بالأصل. ومتنوِّعة أيضاً من حيث نوع الدليل ذاته، وكونه مرتبطاً بالشارع وصادراً منه أو لا، ومن حيث سنخ المجعول فيه، وكونه الطريقية والعملية أو المنجزية أو الوظيفة العملية.

والبحث عن كلّ هذه الأنحاء يتوقَّف على أصل موضوعي لا بدّ من بحثه

مسبقاً، وهو حجّية القطع؛ إذ بدونه لا أثر للبحث في أيّ مسألة لاحقة. كما أنه حيث إن الأدلة المذكورة كلّها إنّما يراد بها استنباط الحكم الشرعي فلا بدّ لكلّ تلك الأبحاث أيضاً من فكرة مسبقة عن الحكم الشرعيّ وحقيقته، وانقساماته إلى: الواقعي والظاهري والتكليفي والوضعي وغير ذلك من الانقسامات.

وعلى هذا الأساس فالمنهج المقترح لبحوث هذا العلم أن توضع مقدّمة تشتمل على أمرَيْن: أحدهما: البحث عن حجّية القطع، والآخر: البحث عن حقيقة الحكم وما يتصوَّر له من أقسام».

ثم يستطرد السيد الشهيد الصدر قائلاً: «وبعد ذلك تصنَّف البحوث الأصولية على أساس أحد المقياسين التاليين:

١ـ التقسيم بلحاظ نوع الدليلية:

١ـ مباحث الألفاظ: ويتضمَّن البحث عن الدليلية اللفظية وكلّ ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغوية أو العرفية. فيندرج في هذا القسم كلّ البحوث اللغوية الأصولية. كما يندرج فيه البحث عن كلّ ظهور حالي أو سياقي يمكن أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، ولو لم يتمثَّل في لفظ كما في دلالة فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢ـ مباحث الاستلزام العقلي: ويتضمّن البحث عن الدليلية العقلية البرهانية ـ غير الاستقرائية ـ. ويندرج في هذا القسم البحث عن كلّ قاعدة عقلية برهانية يمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي، وهي على قسمين:

أ ـ غير المستقلاّت العقلية: ويبحث فيها عن القواعد العقلية التي يُستنبط منها الحكم الشرعي بعد ضمّ مقدّمة شرعية إليها. وهذا يشمل كلّ أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين، أو بين حكم وموضوعه، أو متعلَّقه.

ب ـ المستقلاّت العقلية: ويراد بها القاعدة العقلية التي يمكن على أساسها أن يستنبط حكم شرعي بلا توسيط مقدّمة شرعية، المعبَّر عنها بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل من تحسين أو تقبيح وما حكم به الشرع. ويبدأ في هذا القسم أوّلاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح، ثم يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣. مباحث الدليل الاستقرائي: ويتضمّن البحث عن الإجماع والسيرة والتواتر التي تكون دليليّتها قائمة على أساس حساب الاحتمالات والاستقراء. ويبدأ البحث في هذا القسم بنبذة في شرح حقيقة الدليل الاستقرائي على نحو الإجمال.

٤. الحجج الشرعية: وتتضمّن البحث عن الأدلة التي تثبت دليليّتها بجعل شرعي. وهي تشتمل على قسمين من الأدلة، أحدهما: الأمارات؛ والآخر: الأصول العملية. والجدير أن توضع مقدّمة قبل القسمين معاً، يبدأ فيها بالبحوث التي تتعلّق بجعل الدليلية والحجّية شرعاً، وألسنتها المختلفة. ويبحث فيها أيضاً عن الفرق الجوهري بين حجية الأصل وحجية الأمارة، ونوع الآثار التي تثبت بكلٍّ منهما، ومقدار ما يثبت، المعبَّر عنه بحجّية المثبتات واللوازم، ويبحث فيها أيضاً عن تأسيس الأصل عند الشكّ في الدليلية الشرعية.

٥. الأصول العملية العقلية: وهي القواعد التي يقرِّرها العقل تجاه الحكم الشرعي في موارد الشكّ البدوي أو المقرون بالعلم الإجمالي بالمتباينين أو الأقلّ والأكثر. ويلاحظ في هذا الفصل أيضاً مدى تأثير العلم الإجمالي على الوظيفة المقرَّرة في مورد الشكّ شرعاً لولا العلم الإجمالي وقلبه لها، فيشمل هذا الفصل كلّ مسائل الاشتغال، مضافاً إلى البحث عن قاعدتَيْ (قبح العقاب بلا بيان) و(التخيير) العقليتين.

ثم تختم بحوث الأدلّة بخاتمة في التعارض الواقع بين الأدلّة المذكورة على أقسامها، وأحكام التعارض المذكور.

٢. التقسيم بلحاظ نوع الدليل:

وهو أن يلاحظ في التقسيم نوع الدليل من حيث ذاته، وعلى أساسه تصنَّف البحوث الأصولية إلى قسمين رئيسين:

١. الأدلة: وهي القواعد الأصولية التي تشخّص بها الوظيفة تجاه الحكم الشرعي بملاك الكشف عنه.

٢. الأصول العملية: وهي القواعد التي تشخّص الوظيفة العملية لا بتوسّط الكشف.

أما القسم الأول فيبدأ فيه أولاً بالبحوث التي تتعلّق بالأدلة بصورة عامة ـ وهي

التي أشرنا إليها في النهج السابق أيضاً ـ. ثمّ بعد الفراغ عنها تصنَّف إلى أدلّة شرعية، وهي التي تكون صادرة من الشارع؛ وعقلية، وهي التي تكون قضايا مدركة من قبل العقل. فيبدأ بالدليل الشرعي، ويصنّف الكلام فيه إلى ثلاث جهات:

أ ـ في تحديد دلالات الدليل الشرعي.

ب ـ في إثبات صغراه، أي صدوره من الشارع.

ج ـ في حجّية تلك الدلالات.

أمّا الجهة الأولى فيصنَّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظ وغيره، ويميِّز بين دلالات الدليل الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل والتقرير)، وفي ما يخصّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي تقدَّم مقدّمة تشتمل على مباحث الوضع والهيئات والدلالات اللغوية والمجازية؛ لأن هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل. ويدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة الأمر ومادته، وصيغة النهي ومادته، والإطلاق والعموم، والمفاهيم، وغير ذلك من الضوابط العامّة للأدلة.

وفي ما يخصّ دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلَّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه الفعل أو التقرير بضوابط عامة من الظهور العرفي أو القرينة العقلية الناشئة من عصمة الشارع.

وأما الجهة الثانية فيُستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة، من التواتر والإجماع والسيرة والشهرة وخبر الواحد.

وأما الجهة الثالثة فيتكلم فيها عن حجّية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب والسنّة، وسائر ما يتصل بذلك من أقوال، وعن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

وبعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، ويدخل فيه البحث عن كلّ قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي؛ إمّا بلا واسطة؛ أو بضمّ مقدّمة شرعية أخرى، أي المستقلاّت العقلية وغير المستقلاّت. ويدخل في الدليل العقلي هذا كلّ أبحاث الملازمات والاقتضاءات.

والبحث عن الدليل العقلي تارة يقع صغروياً في صحّة القضية العقلية، ودرجة تصديق العقل بها؛ وأخرى كبروياً في حجية الإدراك العقلي للقضية في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

وأما بحث الأصول العملية فيبدأ بالكلام أوّلاً عن بحوث عامّة في الأصول العملية، كالبحث عن ألسنتها وفوارقها مع الأدلة، ومدى إثباتها لمواردها، وعدم ثبوت المدلول الالتزامي بها، ونحو ذلك، ثمّ يبحث عنها. ويشتمل البحث عنها أولاً: على بيان الوظيفة المقرّرة للشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي بجامع التكليف.

وثانياً: على بيان مدى التغيُّر الذي يحدثه في الموقف افتراض علم من هذا القبيل. ويدخل في الأول بحث البراءة والاستصحاب، وفي الثاني بحث الاشتغال، والأقلّ والأكثر.

وأيضاً تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلة والأصول وأقسامه وأحكامه»[٢١].

هذه خلاصة كلام سماحته في كتاب «بحوث في علم الأصول». وإن النظرة إلى تلك المباحث يثبت كم كان السيد الشهيد الصدر منطقيّاً ودقيقاً من الناحية العلمية في تحقيق هذه المسألة، وهذا كلّه يعكس النضج والبلوغ والتناسق في تحقيقه. وكما لاحظنا فإنّ البارز في تبويبه هو الترتيب المنطقي، وتوقُّف بعض المباحث على بعضها الآخر. من هنا لا بدّ للإشكالات التي يتمّ توجيهها لنقد هذا التبويب أن تكون إشكالات منطقية، وليست مجرد إشكالات ذوقية ومزاجية. في حين أن التبويبات التي ذكرت قبل ظهور تبويب السيد الشهيد كانت تبويبات ذوقية في غالبها، وأما التبويبات القليلة التي لم تكن ذوقية صرفة فهي مزيج من الترتُّب المنطقي والذوقي. من باب المثال: تبويب الشيخ مطهري، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، التي هي بأجمعها مزيج من الترتُّب المنطقي والذوقي، باستثناء تبويب المحقّق الإصفهاني، الذي هو من أبعد هذه التبويبات عن الترتيب الذوقي.

خصائص تبويب السيد الشهيد الصدر

١. إن من الخصائص الهامّة في تبويب السيد الشهيد الصدر وضعه بحث القطع

بوصفه عنصراً مشتركاً في بداية المباحث الأصولية؛ بالالتفات إلى أن القطع بمنزلة الدعامة ونقطة الاستناد التي تمهِّد للدخول في البحث في سائر المسائل الأصولية والظنّ والشكّ. ولولا ذلك يكون هذا الجواز موضع تشكيك، بمعنى أنّ هذه المباحث لن تقوم على أساس متين دون البحث في القطع، وسوف لا تستند إلى دعامة وركيزة موثوقة.

٢ـ ومن الخصائص الأخرى البحث عن ماهية الحكم بوصفه عنصراً مشتركاً آخر في بداية علم الأصول، وهو أمرٌ سبق أن قام به المحقّق الإصفهاني تحت عنوان (المبادئ الأحكامية). وإننا نعتبر أن إدراج هذين الأمرين (البحث عن القطع وماهية الحكم في بداية مباحث الأصول) عملٌ يستحق الثناء، وهو وفقاً لأدلتنا الخاصة صحيحٌ ومقبول تماماً.

٣ـ ومن الخصائص الأخرى لهذا التبويب الفصل بين البحث عن الأدلة الشرعية اللفظية وبين الأدلة غير اللفظية، التي أوجبت الاهتمام ببحثَيْ فعل المعصوم وتقريره، وهو أمرٌ لم نكن نراه في التبويبات السابقة.

٤ـ لقد أقام السيد الشهيد أصوله على قاعدة مسلك حقّ الطاعة، بدلاً من قاعدة مسلك قبح العقاب بلا بيان. ومن هنا فقد طرح بحثاً هامّاً للغاية بشأن مسلك حقّ الطاعة في أصوله.

٥ـ من الأعمال الأساسية التي قام بها السيد الشهيد الصدر في هذا التبويب أنه يعمد على الدوام في بداية كلّ بحث إلى بيان جميع المقدّمات الضرورية في إلقاء الضوء عليه؛ بغية رفع الإبهام التصوري والمفهومي عنه. وهذا الأمر يساعد على توضيح المباحث بشكل أكثر، ويُزيل الإبهام الناشئ عن الخلط بين المباحث، والجدل أو المغالطة في البحوث، إلى حدٍّ كبير.

٦ـ إنّ البحث عن «السيرة والبناء العقلائي»، الذي يحظى بأهمية كبيرة ضمن مباحث الحجج، يُفتح له في تبويب السيد الشهيد باب مستقلّ، ويتمّ الحديث عنه بالتفصيل. في حين أن هذا البحث، رغم أهميته البالغة، لا يتمّ طرحه من قبل الأصوليين بشكلٍ مستقلّ، وإنما يتمّ الاكتفاء بالإشارة إليه في طيّات بعض المباحث

الأخرى.

٧ـ حيث يقوم السيد الشهيد بإثبات مباحث الإجماع والسيرة والتواتر على أساسٍ من «حساب الاحتمالات والاستقراء» فإنه قبل الدخول في هذه المباحث يتحدث بشكل إجمالي عن حقيقة الاستقراء والدليل الاستقرائي.

وهناك خصائص أخرى جيِّدة للغاية في هذا التبويب، وهي رغم جزئيتها تَبْرُز بوضوح من خلال مقارنة هذا التبويب بالتبويبات الأخرى.

يجدر بنا أن نكرِّر ثانية تأكيدنا على المسار البديع والمستدلّ لتبويب السيد الشهيد الصدر، وندعو القارئ إلى التدقيق أكثر في هذا التبويب؛ ليتضح له عمق ما قام به سماحته.

وعلى أيّ حال فقد تم توجيه بعض الانتقادات لهذا التبويب، من قبيل: عدم تقسيم الأمارات اللفظية وغير اللفظية إلى: «معتبرة؛ وغير معتبرة»، لذلك فإنه لم يبحث في مسائل، من قبيل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، وما إلى ذلك، كما نجده في تبويب الشيخ محمد رضا المظفَّر، وفيما بعد في تبويب الشيخ مكارم الشيرازي.

والمسألة الأخرى تعقيد هذا التبويب الذي ربما كان سببه منطقيّته الدقيقة، وكذلك حداثة وإبداعية عناوين المباحث.

ومضافاً إلى ذلك فإن عصرية أسلوب السيد الشهيد قد ضاعفت من تعقيد المباحث بالنسبة إلى عدم العارفين بالأدبيات العربية المعاصرة. وهذا طبعاً لا ينفصل عن الغربة التي تعيشها أفكار السيد الشهيد. وهنا نكتفي بهذا المقدار؛ لأن هذه المباحث تحتاج إلى مقارنة عميقة بين التبويبات الأخيرة، ومن ثمّ تطبيقها على الموازين الصحيحة للتبويب، وهذا بدوره يحتاج إلى مقال مستقلّ.

الأمر الآخر الذي يسترعي الملاحظة هو أن السيد الشهيد قد قدَّم تبويبين يعتمدان على ملاكين مختلفين. من هنا يجب أن نعمل على بيان الاختلاف بين هذين التبويبين، وبيان الأفضل منهما. ولحسن الحظّ فإنّ هذا هو تماماً ما تكفَّل به السيد الشهيد نفسه، تحت عنوان «مقارنة بين التقسيمين»[٢٢]، وبذلك أغنانا عن الخوض فيه.

وخلاصة المقارنة التي قام بها السيد الشهيد بين هذين التقسيمين هي:

١ـ إن التقسيم الثاني أقرب إلى المنهج القديم في الدراسات الأصولية، حيث كان يدرج فيها البحث عن حجّية الخبر في البحث عن السنّة؛ لكونه عن عوارض السنّة، أي مثبتات الدليل الشرعي، في حين أن التقسيم الأول أوفق بالمنهج المتداول في الدراسات الأصولية الحديثة.

٢ـ كما يتميَّز التقسيم الثاني بأنه يلحظ فيه تقسيم البحوث إلى مجاميع بنحو متطابق مع أنحاء تجمُّعها في مجال الاستدلال الفقهي. فالقواعد الأصولية العامة في الدليل اللفظي ـ كأبحاث الأوامر والنواهي وغيرها ـ لا تنفصل عادةً في مجال التطبيق والاستدلال الفقهي عن القواعد الأصولية الدخيلة في إثبات السند، كحجّية خبر الواحد والتواتر والسيرة والإجماع؛ لأن الفقيه حينما يستنبط الحكم من دليل لفظي يلتفت إلى دلالته وسنده معاً، ويعمل القواعد الأصولية المناسبة في كلٍّ من الجهتين. فالتقسيم المذكور يراعي ذلك، ويوحّد البحث عن مجموع تلك القواعد تحت عنوان الدليل الشرعي. وهذا معنى أن التصنيف فيه بنحو يناظر وضع القواعد الأصولية في مجال التطبيق والاستدلال الفقهي، بينما ليس التقسيم الأوّل كذلك؛ لأن أبحاث الظواهر والألفاظ فصلت فيه عن بحث حجّية الخبر، بل عن بحث حجّية نفس الظهور أيضاً، مع أنّ الظهور وحجّيته عنصران متلازمان عند الاستناد إليهما في عملية الاستدلال الفقهي.

وفي مقابل ذلك يتميَّز التقسيم الأول بإجراء التصنيف على أساس نوع الدليلية للقاعدة الأصولية، وتجميع كلّ مجموعة تتَّفق في سنخ الدليلية، وفي كونها لفظية أو عقلية، برهانية أو استقرائية أو تعبُّدية بجعل الشارع، في نطاق مستقلّ. وهذا يتيح الحديث في كلّ نطاق من نطاقات هذا التصنيف عن سنخ تلك الدليلية، التي هي السمة المشتركة للقواعد الأصولية الداخلة في ذلك النطاق، ومنهجها، وقواعدها العامة. فالأدلة الاستقرائية مثلاً بوصفها صنفاً خاصّاً في التقسم المذكور يمكن الحديث في نطاقها عن أصل المنهج الاستقرائي. والحجج الشرعية بوصفها تمثّل صنفاً آخر من الدليلية ـ وهي الدليلية التعبُّدية بحكم الشارع ـ يمكن الحديث في نطاقها

عن أصل الحجّية التعبدية وتحليلها. وبهذا يُسهل كلّ صنف بما يكون بمثابة المنطق أو المنهج بالنسبة إليه، بينما لا يتأتّى ذلك بنفس الدرجة من السهولة والدقّة في التقسيم الثاني؛ إذ قد تندمج بموجبه القاعدة ذات الدلالة اللفظية، والأخرى الاستقرائية، والثالثة التعبّدية، في صنفٍ واحد؛ لمساهمتها جميعاً في الاستنباط من دليل واحد.

ثم ينتهي السيد الشهيد إلى القول: وبهذا قد يصحّ أن يقال بأنّ التقسيم الأول هو الأفضل إذا نظرنا إلى علم الأصول بنظرة تجريدية، أي بصورة منفصلة عن تطبيقه في علم الفقه. وإن التقسيم الثاني هو الأفضل حينما ينظر إليه موزَّعاً من خلال التطبيق وعلم الفقه. ومسألة تعيين أحد التقسيمين مسألة اختيار وتفضيل حسب وجهة النظر.

وقد سار السيد الشهيد في بحث خارج الأصول على طبق منهج التقسيم الأول؛ لأنه الأقرب إلى الانطباق على المنهج المألوف في الكتب الأصولية التي وضعتها مدرسة الشيخ الأنصاري في الأصول، وهي المدرسة السائدة حتى الآن، وتعرف بالمدرسة ذات التبويب الكفائي. وأمّا في كتاب الحلقات والمعالم الجديدة إلى حدٍّ ما فقد سار على منهج التقسيم الثاني؛ لأنه أكثر قدرة على إعطاء الطالب صورة أوضح عن دور القاعدة الأصولية في المجال الفقهي، ورؤية أجلى لكيفيّة الممارسة الفقهية لقواعد علم الأصول.

ولا بأس هنا بذكر مجموعة من التبويبات الأخرى المعاصرة، وهي:

أ ـ تبويب الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي

لقد عمد المحقّق الفاضل الشيخ عبد الهادي الفضلي في كتابه «مبادئ الأصول» إلى تعريف الأصول قائلاً: «هو علمٌ يُبحث فيه عن قواعد استنباط أحكام التشريع الإسلامي من أدلّتها»، ثم أخذ في تفصيل البحث عن الكلمات الرئيسة الواردة في هذا التعريف، مثل: القواعد، والأحكام، والأدلّة. ومن ثمّ تمَّ تبويب مجموع الكتاب على النحو التالي:

في البداية طرح سماحته بحث «القاعدة العامة والقابلة للانطباق على الجزئيات»، ثم عمد إلى تقسيم الأحكام إلى: الواقعية؛ والظاهرية، وقسّم الحكم

الواقعي إلى: الحكم الأولي؛ والحكم الثانوي. كما يقسّم الحكم الواقعي في تقسيم آخر إلى: الحكم الوضعي؛ والحكم التكليفي. وينقسم الحكم التكليفي إلى: الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح. وينقسم الواجب إلى: الواجب العيني والكفائي، والتعييني والتخييري، والمؤقّت وغير المؤقت، والموسّع والمضيّق، والمطلق والمقيّد، والمنجّز والمعلّق، والتعبّدي والتوصّلي، والمحدود وغير المحدود، والنفسي وغير النفسي.

ثم يدخل في البحث عن أدلّة الحكم الواقعي والظاهري، وقال بأن أدلة الحكم الواقعي هي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. وفي بحث السنّة يرى ضرورة البحث في المتن والسند. وفي بحث المتن يخوض في مباحث الدلالة والألفاظ.

وفي الختام يبحث في أدلّة الأحكام الظاهرية، أي البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب.

ب ـ تبويب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

لقد عمد المحقّق القدير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في كتاب «أنوار الأصول» ـ الذي هو تقرير درسه، بقلم: السيد أحمد القدسي ـ من الصفحة التاسعة إلى الصفحة الرابعة عشرة إلى تقديم تبويب جديد لموضوعات علم الأصول.

فقد قسّم سماحته الأصول إلى خمسة أقسام، وهي: ١ـ المقدّمة، ٢ـ مبادئ المبادئ، ٣ـ المبادئ، ٤ـ المسائل، ٥ـ الخاتمة.

والمقدّمة تشتمل على المباحث التالية: البحث عن موضوع العلوم، وتمايز العلوم، وتعريف علم الأصول، وموضوع علم الأصول، وتقسيم مباحث الأصول.

وفي مبادئ المبادئ يُبحث عن تسعة أمور، وهي: الأول: الوضع (تعريف الوضع، وأقسام الوضع، والمعنى الحرفي، وما إلى ذلك). والثاني: وضع المركّبات. والثالث: الحقيقة والمجاز. والرابع: تبعية الدلالة للإرادة وعدمها. والخامس: علامات الحقيقة والمجاز. والسادس: الحقيقة الشرعية والمتشرّعية. والسابع: الصحيح والأعمّ. والثامن: الاشتراك. والتاسع: المشتقّ.

وفي المبادئ يتناول خمسة مقاصد، وهي: الأول: الأوامر. والثاني: النواهي. والثالث: المفاهيم. والرابع: العام والخاص. والخامس: المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

ثمّ يدخل في مسائل الأصول، وموضوعها «الأدلة في الفقه». وفي هذا القسم يتمّ تنظيم المباحث في مقامين، وهما: الأمارات؛ والأصول.

والأمارات تنقسم بدورها إلى: أمارات معتبرة، وأمارات غير معتبرة.

وفي الأمارات المعتبرة يتم الحديث عن أربعة مقاصد، وهي: الأول: الكتاب وحجية ظواهر الألفاظ بشكل مطلق. والثاني: السنّة وأقسام الخبر (خبر الواحد، والمستفيض، والمتواتر، وكذلك البحث عن التعادل والتراجيح في تعارض الأدلة اللفظية من الكتاب والسنّة). والثالث: الإجماع وأنواعه. والرابع: العقل (المستقلاّت العقلية، وغير المستقلاّت العقلية، وحجّية القضايا العقليّة، والقطع، والقياس القطعي).

وفي الأمارات غير المعتبرة يتمّ بحث ثمانية موارد، وهي: عدم حجّية الظن مطلقاً، وعدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد، وعدم حجّية الشهرة (أقسام الشهرة)، وعدم حجّية القياس الظني، وعدم حجّية الاستحسان، وعدم حجّية المصالح المرسلة الظنيّة، وعدم حجّية سدّ الذرائع الظنّية، وعدم حجّية الاجتهاد الظنّي بالمعنى الخاصّ.

وفي الأصول العملية يتمّ طرح أربعة أبحاث، وهي: قاعدة البراءة، وقاعدة الاحتياط، وقاعدة التخيير، وقاعدة الاستصحاب.

وفي الخاتمة يخوض في بحث الاجتهاد والتقليد.

ج ـ تبويب السيد علي السيستاني

لقد اقترح السيد السيستاني في كتاب «الرافد في علم الأصول» ـ الذي هو تقرير بحثه، بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي ـ من صفحة ٤٣ إلى صفحة ٥٧ من الجزء الأول، تبويبين لموضوعات علم الأصول: أحدهما: بملاك ومحور الحجّية؛ والآخر: بملاك الاعتبار.

١. التبويب الأول

لقد عمد سماحته في ما يتعلّق بالتبويب الأوّل القائم على ملاك الحجّية وعدم الحجّية إلى تقسيم موضوعات الأصول إلى ثلاثة أقسام عامّة، وهي: الاحتمال، والكشف، والميثاق العقلائي.

أ ـ وفي قسم الاحتمال يذكر خمسة أنواع من الاحتمال، وهي:

١. الاحتمال الواصل إلى درجة القطع، والبحث في حجيته (البحث في حجية القطع).

٢. الاحتمال الواصل إلى درجة الاطمئنان، والبحث فيه (البحث في حجية الاطمئنان).

٣. الاحتمال المستند إلى قوّة المحتمل، وإنْ كانت درجة الاحتمال ضعيفة، والبحث عن حجّيته عبارة عن بحث «أصالة الاشتغال».

٤. الاحتمال المستند إلى العلم الإجمالي الذي يقوى من خلال الاستعانة بالعلم الإجمالي. وهذا البحث عبارة عن مباحث العلم الإجمالي، والشبهة المحصورة وغير المحصورة.

٥. الاحتمال الذي لا يتمتّع بقوّة، ولا أهمية له من ناحية المحتمل، وهو على نوعين:

أ ـ الاحتمال المعارَض باحتمالٍ آخر؛ لوجود العلم الإجمالي بالجامع، الذي هو مورد لـ «أصالة التخيير».

ب ـ الاحتمال غير المعارَض باحتمالٍ آخر، وهو مورد لـ «أصالة البراءة».

وعليه فإنّ الجامع لهذه الأبحاث الخمسة هو «حجّية الاحتمال».

ب ـ في حجّية الكشف: والكشف إمّا إدراكي؛ أو شعوري. والكشف الإدراكي في الأمارات العقلائية والشرعية. والذي يحكم المجتمع العقلائي أو الشارع بتتميم كشفه. والبحث عن الأمارات والطرق المطروحة في البين.

والكشف الشعوري موجودٌ في الاستصحاب، ولذلك يجب طرح هذا البحث في هذا القسم.

ج ـ حجّية الميثاق العقلائي: والمراد من هذا الميثاق كلّ طريق يتبانى عليه المجتمع العقلائي، سواء أكان هذا التباني بسبب الكاشفية النوعية، مثل: خبر الثقة، أم من أجل المصلحة الاجتماعية العامة، مثل: الظواهر.

وهنا يوجد نوعان من البحث: أحدهما: البحث الكبروي، مثل: حجية الظهور؛ والآخر: البحث الصغروي، من قبيل: البحث في صيغة الأمر والنهي، والعام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، وما إلى ذلك من مباحث الألفاظ، وكذلك بحث تعارض الأدلّة أيضاً.

وحيث إن هذا التبويب شديد البُعد والاختلاف عن الأسلوب المعهود في تبويب علم الأصول فقد عمد السيد السيستاني إلى نبذه، وقال في تبرير ذلك: إنّ من شرائط التبويب والتصنيف أن لا يكون «مستنكَراً»، وخاصّة إذا كان بالإمكان بلوغ الهدف ضمن حركة وسياق تدريجيّ وهادئ. من هنا فإنه يقدِّم التبويب الثاني:

٢ـ التبويب الثاني

وقال في التبويب الثاني: لما كان علم الأصول من المبادئ التصديقيّة غير البديهية لعلم الفقه، ولما كان محور البحث في الفقه هو الحكم الشرعي، ولما كان الحكم نوعاً من الاعتبار، لذلك فإننا بحاجة إلى علم آخر تحت عنوان المبادئ التصديقية للحكم الشرعي. وهذا البحث من الاعتبار يشمل الاعتبار نفسه وعوارضه وأقسامه ولواحقه، وهو ما يُسمى بـ «علم الأصول».

وقد تمّ تنظيم بحث الاعتبار (الذي هو ملاك ومحور مباحث الأصول) في خمسة عشر فصلاً:

١ـ تعريف الاعتبار.

٢ـ تقسيم الاعتبار إلى: أدبي؛ وقانوني.

٣ـ العلاقة بين الاعتبارين الأدبي والقانوني.

٤ـ أسلوب جعل الاعتبار القانوني.

٥ـ مراحل الاعتبار القانوني.

٦ـ أقسام الاعتبار القانوني.

٧. العلاقة بين هذه الأقسام.

٨. أقسام القانون التكليفي والقانون الوضعي.

٩. عوارض الأحكام القانونية.

١٠. وسائل إبراز الحكم القانوني.

١١. وسائل استكشاف الحكم القانوني.

١٢. وثاقة وسائل استكشاف الحكم الواقعي.

١٣. التعارض الإثباتي والثبوتي بين وسائل الاستكشاف.

١٤. التنافي بين الاعتبارات القانونية عند التطبيق.

١٥. تعيين القانون عند فقدان الوسيلة لبيانه.

هذه هي خلاصة التبويب الأول والثاني للمحقّق السيد السيستاني[٢٣]، وقد سبق أنْ ذكرنا تبويبين آخرين لكلٍّ من: الشيخ عبد الهادي الفضلي، والشيخ مكارم الشيرازي.

الاستنتاج

أعتقد بأن القارئ الكريم قد وقف بوضوحٍ على التحوّل والتقدّم والتكامل في تبويب وتنظيم المباحث والمسائل الأصولية، بل وحتى إلى حدٍّ ما على المحتوى والمسائل الأصولية. ولكن السؤال يقول: هل بلغت هذه الحركة التكاملية نقطة النهاية؟ وهل هناك إمكان لأنْ نحصل في المستقبل على أصول أخرى أكثر تكاملاً وتنظيماً؟ إن هذا السؤال يشغل اليوم أذهان الكثير من المحقّقين. والجواب المختصر عن هذا السؤال هو أن نقول: إن المسار التكاملي لهذا العلم لم يبلُغْ نهايته أبداً، وإذا كان هناك مَنْ يذهب به الظنّ إلى مثل هذا التصوُّر فإنه يثبت بذلك جهله بماهية هذا العلم الانسيابيّة والقابلة للتطوير في كلّ حين. فلو كان من المفترض أن يبلغ كلّ علم نهايته، وأن يبلغ مرحلة لا يعود بعدها بحاجة إلى تطوير وتكميل، لما وصل إلينا في هذه اللحظة. ومن الطبيعة أن يضيف كلّ مفكّر مسألة جديدة على موضوع اختصاصه العلمي. وإنْ كنا نقول بأنّ هذا التطوير قد يكون جزئيّاً ونسبيّاً في بعض

المراحل، وأنّه لا يطال الهيكل والإطار العام والنسيج الكامل لذلك العلم، إلاّ في ما ندر. وهذا الأمر يعود إلى التطوير والتكامل الملحوظ للعلوم في مختلف المجال.

والنتيجة هي أنّ المسار التكاملي لعلم الأصول، سواء في المحتوى أو التبويب، لم يبلغ مرحلته النهائية، ولا يزال هو في طور التقدُّم والاكتمال على يد العباقرة والحاذقين في هذا الفن.

الخاتمة: في بضع مسائل بشأن التبويب المختار

في ختام هذه المقالة نشير إلى مسألةٍ لا محالة شغلت أذهان الكثيرين، ألا وهو البحث عن التبويب المختار. إنّ ما تحدَّثنا عنه حتى الآن كان سَيْراً في تاريخ تبويب علم الأصول، أي ما قاله وأبدعه الآخرون. والآن جاء دورنا لكي نفكّر ونحقّق لنصل في نهاية المطاف إلى التبويب الذي نراه الأنسب من سائر التبويبات الأخرى. وعلى الرغم من أنّ المناسب هو القيام بمثل هذا الأمر، إلاّ أنّ الكاتب مع أنه قد اختار تبويبه مسبَقاً، وقد نظمه في قصاصات أوّلية، ولكنّه يرى لنفسه العذر ـ لأسباب عديدة ـ للإحجام عن الخوض في التبويب المختار ونقد التبويبات الأخرى؛ وذلك لخشيته من الإطالة. هذا بالإضافة إلى أنّ هذه المقالة في الأساس لم تُعْقَد لهذا الشأن[٢٤]؛ لأن الغرض منها هو مجرّد بيان المسار التاريخي للتبويب في علم الأصول. وأتصوَّر أننا حتى الآن قد حقَّقنا هذه الغاية. ولكنْ مع هذا نجد من الضروري التنبيه إلى عدّة نقاط؛ بغية تسهيل الوصول إلى التبويب المختار، وعرضه على القارئ الكريم، وذلك على النحو التالي:

أولاً: يجب النظر بدقة في التبويبات السابقة، ثم العمل طبقاً لملاكات التبويب الصحيح على نقدها. وإن ملاكات التبويب الصحيح عبارة عن:

١ـ معرفة العلاقة المنطقية والتراتبية بين المباحث الأصولية.

٢ـ معرفة موضوع وتعريف العلم، والهدف والغاية منه، ممّا يؤثّر في عملية التبويب الصحيح، كما يؤثّر في ذكرها أو عدم ذكرها، وإبرازها أو عدم إبرازها.

٣ـ ذكر المطالب المشابهة لبعضها البعض في إطار واحد؛ تجنباً للوقوع في

محذور التكرار، وما إلى ذلك. وخاصّة النقطة الثانية فإنّها على درجة كبيرة من الأهمية. وعلى هذا الأساس نجد تبويبات العلماء الكبار، من أمثال: المحقّق الإصفهاني، والشيخ المظفَّر، والسيد الشهيد الصدر، وغيرهم، تختلف عن بعضها. وإن إبراز واعتبار المباحث فيها، هامّة أو غير هامّة، مختلف. ولو أنَّ المحقّق نظر بنفسه إلى اختلاف هؤلاء المحقّقين حول الموضوع الذي يقدّمونه للأصول سوف يدرك هذا التمايز دون عناء.

وثانياً: يجب انتخاب أفضل التبويبات، والعمل على إجراء مقارنة دقيقة بينها، وبيان مزايا وعيوب كلّ واحد منها في قِبَال بعضها الآخر، وتدوين النتائج الحاصلة من خلال هذه المقارنة، والاستفادة منها، وصولاً إلى التبويب المختار. وبعبارة أخرى: يجب الاستفادة من النقاط الإيجابية، والاحتراز من النقاط السلبية. ومن البديهي أنّه يجب في تدوين التبويب المختار أن نستفيد الاستفادة القصوى من التبويبات السابقة.

وثالثاً: يجب عند بيان التبويب المقترح أن يلتفت بشكلٍ كافٍ إلى ملاكات التبويب الصحيح، وخاصّة النقطة الثانية ـ أي الموضوع والتعريف الذي يقدّمه التبويب للأصول ـ؛ لكي ينجو التبويب المذكور من الانتقاد.

الهوامش

(١) ليس المراد من الموضوع هنا مجرّد الموضوع الحقيقي فقط، بل يكفي في ذلك الجامع الانتزاعي أيضاً.

(٢) مرادنا من الأذواق والأمزجة هنا عدم وجود ملاك لهذا الترتيب واضطرابه. وإلاّ فإن أصل تأثير الذوق والمزاج بمعناه الإيجابي لا يمكن أن يُنكَر في عملية التبويب الصحيحة.

(٣) لمزيد من الدراسة حول البحث عن تاريخ علم الأصول، والعثور على أجوبة عن هذه الأسئلة، يمكنك الرجوع إلى المصادر التالية:

أ. محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة: ٤٦ ـ ٨٩، مكتبة النجاح؛ محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى.

ب ـ إبراهيم جناتي، أدوار اجتهاد (مراحل الاجتهاد)، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة كيهان، ١٣٧٢هـ.ش؛ وكيهان أنديشه، الأعداد ٣٤ (بهمن وإسفند ١٣٦٩هـ.ش) إلى ٤٩ (مرداد وشهريور

١٣٧٢هـ.ش).

ج ـ أبو القاسم الكرجي، تحول أصول (تطوُّر علم الأصول). انتشارات جامعة طهران؛ وتاريخ فقه وفقها (تاريخ الفقه والفقهاء): ٢٩٩ ـ ٣٣٥، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات سمت، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش.

(٤) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة: ٨٧ ـ ٨٩.

(٥) أبو القاسم الكرجي، تحول أصول (تطوّر علم الأصول)؛ وتاريخ فقه وفقها (تاريخ الفقه والفقهاء): ٥١. وكذلك راجع في هذا الشأن: إبراهيم جناتي، أدوار اجتهاد (مراحل الاجتهاد)، حيث تمَّ تقسيم مراحل تطوُّر الأصول إلى ثماني مراحل، وقد شكَّلت المرحلة الثامنة عصر شمولية توظيف الاجتهاد بأسلوب حديث، وقد اعتبر الكاتبُ سماحةَ الإمام الخميني الراحل رائد هذه المرحلة.

(٦) بالإضافة إلى هذه التبويبات التي ذكرناها في هذه المقالة هناك تبويبات أخرى نذكرها في الهامش عن العلماء المعاصرين، من أمثال: الدكتور عبد الهادي الفضلي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد السيستاني، الأمر الذي يثبت حيوية واستمرار المرحلة القائمة على تنظيم علم الأصول.

(٧) طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور أبي القاسم الكرجي، من قبل انتشارات جامعة طهران، في مجلَّدين.

(٨) طبع هذا الكتاب بتحقيق السيد محمد رضا الأنصاري القمي، من قبل انتشارات ستاره، في مجلَّدين.

(٩) طبع هذا الكتاب بتحقيق السيد محمد حسين الرضوي، من قبل انتشارات مؤسسة آل البيت في قم المقدَّسة.

(١٠) طبع هذا الكتاب بتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، من قبل مركز نشر مكتب الإعلام الإسلامي في قم.

(١١) للأسف الشديد لا يوجد حتى الآن طبعة حديثة ومحقَّقة لهذا الكتاب، ولكنّ طبعته الحجرية متوفِّرة ضمن مجلَّدين.

(١٢) للأسف الشديد لا يوجد حتى الآن طبعة حديثة ومحقَّقة لهذا الكتاب أيضاً، ولكن طبعته الحجرية متوفِّرة ضمن مجلَّد واحد.

(١٣) انظر إلى: بداية الرسائل، الصفحة الأولى، حيث عمد الشيخ الأنصاري إلى تقديم تقسيم جديد عن الحكم. فقد عمد إلى تقسيم الحكم بالالتفات إلى حالات المكلَّف، وقال: إن المكلَّف الملتفت إلى الحكم الشرعي إمّا أن يكون قاطعاً بالحكم أو ظانّاً أو شاكاً به. وعليه سيكون لدينا ثلاثة أنواع من الحكم، وهي: المقطوع، والمظنون، والمشكوك. ومن هنا ستنقسم مباحث علم الأصول إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي: (بحث القطع، وبحث الأمارات والظنون، وبحث الشكّ الذي يتمّ بحث الأصول العملية في ضمنه).

(١٤) إن ما هو موجود ومطبوع حالياً باسم (بحوث في الأصول) عبارة عن مجموعة من الرسائل المختلفة التي كتبها المحقِّق الإصفهاني في موضوعات أصولية متنوِّعة. ومنها: رسالة (الأصول على نهج الحديث). وهو اسم كتاب كان المحقِّق الإصفهاني ينوي تأليفه مطابقاً لطرح جديد، وقد ذكر

في بدايته شرحاً وتوضيحاً لكيفية تبويب وتنظيم مباحث هذا الكتاب. إلا أنه للأسف الشديد لم يتمّ إنجاز هذا الكتاب.

(١٥) محمد حسين الإصفهاني، بحوث في الأصول: ١٧ ـ ٢٢، قم، مؤسسة نشر إسلامي.

(١٦) المصدر السابق: ٢٢.

(١٧) محمد رضا المظفَّر، أصول الفقه ١: ٧. فقد ادعى هنا أنه اتَّبع في كتابه التبويب المقترح من قبل المحقّق الإصفهاني.

(١٨) لسنا وحيدين في هذه النظرية، بل حتّى المحقّق السيستاني يذهب إلى هذا الرأي أيضاً، فقد صرّح بذلك في عدّة مواطن من كتاب (الرافد في علم الأصول)، وهو تقرير درسه، بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي. ومن باب المثال: نجده في الصفحة ٣١ ـ ٣٢ من الجزء الأول يبيِّن الأسلوب المتعارف في تبويب علم الأصول بين القدماء، ثم قال في تبرير سبب لجوء القدماء إلى هذا التقسيم: ولعل السرّ في هذا المنهج أنّ موضوع علم الأصول، كما ذكر السيد المرتضى في الذريعة، هو (الدليل الفقهي)، فلما كان محور الأصول هو الدليل الفقهي كان مدار أبحاثه حول الدليل نفسه، وأقسامه، من السمعي والعقلي، وعوارضه الثبوتية، كالإطلاق والتقييد، والتعادل والتراجيح.... وكذلك قال في الصفحة ٤٣ ـ ٤٤ من المجلد نفسه عند بيان رأيه المختار:...بما أن موضوع علم الأصول وضع كمقدّمة لعلم الفقه، لا بد أن يكون تصنيفه ومنهجه منسجماً مع مقدّميته، وحيث إن علم الفقه هو علم الباحث عن تحديد الحكم الشرعي فالمناسب لتصنيف علم الأصول أن يدور مدار الحُجّة المثبتة للحكم الشرعي؛ فإن ذلك هو النافع في مقدّميته لعلم الفقه. ولذلك اخترنا أن موضوع علم الأصول كما سيأتي بيانه هو الحجّة في الفقه، فأبحاثه تدور حول محور الحجّية وعدمها....

(١٩) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٥٥.

(٢٠) المصدر السابق ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢١) المصدر السابق ١: ٥٦ ـ ٦١.

(٢٢) المصدر السابق ١: ٦١ ـ ٦٢.

(٢٣) لمزيد من التفصيل راجع: الرافد في الأصول ١: ٤٧ ـ ٥٧.

(٢٤) بالإضافة إلى الدليل المذكور في نصّ المقالة نضيف هنا أنّ بيان النظرية المختارة في مجال التبويب تحتاج إلى بيان نظرية أخرى للمؤلِّف، حيث يعتقد بأنّ الأصول أوسع ممّا هو مذكور حالياً؛ وذلك لأننا من أجل استنباط المسائل الكلامية والأخلاقية وما إليهما من النصوص الإسلامية المقدَّسة (القرآن والسنّة) بحاجة إلى أدوات للفهم والاستنباط، وأهمّ هذه الأدوات هي الأصول. ولذلك نجد أنفسنا بحاجة إلى تدوين أصول الكلام، وأصول الأخلاق، كما قمنا بتدوين مثل هذه الأصول لعلم الفقه.

وتبعاً لطرح مثل هذه النظرية يتم طرح مباحث من قبيل: الحاجة إلى أصول جديدة لكلّ واحد من العلوم الإسلامية، وكيفية الأصول المشتركة للاستنباط في كلّ واحد من العلوم الإسلامية، وكيفية الأصول المختصّة من أجل الاستنباط في كل واحد من العلوم الإسلامية، وأصل لزوم الاجتهاد للفهم الصحيح والاستنباط الصائب من النصوص الدينية في كلّ واحد من العلوم الإسلامية والدينية، وما إذا كنا بحاجة إلى الحجّية في الكلام والأخلاق أم لا. ونحن في تحليل

وإثبات هذه المسائل بحاجة إلى مقالة أخرى، نسأل الله أن يعيننا على كتابتها.

ولكن يجب القول على نحو الإجمال: إنّ ما تمّ بيانه هنا بوصفه من ملاكات التبويب الصحيح، والمسائل التي ذكرت في عناوين المباحث الأصولية تدخل بأجمعها في أصول الفقه. وبعبارة أخرى: تمّ النظر إلى جميع المسائل والمباحث بوصفها أفقاً للإطلالة على مقدّمية الأصول للفقه. ومن ثمّ العمل على تنظيمها. وبطبيعة الحال علينا إضافة أننا إذا أثبتنا الحاجة إلى الأصول بالنسبة إلى سائر العلوم الإسلامية الأخرى وجب القول بأن أكثر مباحث أصول الفقه ستَرد في ضمنها أيضاً، ولكن من خلال زاويتها الخاصّة، ومع اختلاف يسير يجب الخوض في بيانه بالتفصيل.

التفسير الموضوعي للقرآن الكريم

تحليلٌ ونقد لأدلّة المخالفين

د. عمران عباس پور(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

القرآن الكريم محور ومدار التعاليم الدينية في الإسلام، وكان دائماً مورد اهتمام خاصّ من لدن العلماء والمحققين الذين أجروا تحقيقات مختلفة في مواضيع ومباحث ترتبط بالقرآن الكريم. ولأجل ذلك حظي فهم وتفسير القرآن بمكانة خاصة وحساسة جداً. وقد نقلت لنا كتب الأحاديث العديد من الروايات التي تبين مدى اهتمام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بالقرآن، وشدّة تحذيرهم من ممارسة التفسير بالرأي[1] أو الانجذاب نحو إسقاط الأفكار الشخصية وتحميلها للقرآن، وحثّوا في المقابل أن يكون التعامل مع القرآن منطلقاً من الفهم الصحيح، والذي يتناسب ومعايير النقل والعقل.

يعدّ «التفسير الموضوعي» واحداً من المناهج المستعملة في فهم وتفسير القرآن. وقد حظي باهتمام علماء الإسلام منذ فجر الإسلام، وحاز اهتماماً متميزاً خاصة في القرنين الأخيرين. والمراد بالتفسير الموضوعي استخلاص النظرية القرآنية من خلال قراءة لمجموعة من الآيات حول قضية من القضايا. المفسِّر في التفسير الموضوعي يسعى إلى الإجابة من القرآن عن الإشكالات والتساؤلات الفكرية التي تطرح نفسها داخل المجتمع الإسلامي. لقد استعمل أئمة أهل البيت عليهم السلام منهج التفسير الموضوعي في الإجابة

(*) أستاذٌ جامعي، وباحثٌ في تفسير القرآن الكريم.

عن العديد من التساؤلات، فاتحين بذلك مدرسة في التفسير أمام أصحابهم ومَنْ يأتي بعدهم، معلّمين إياهم الطريق الصحيح في إجراء هذا الأسلوب في تفسير القرآن. فلتحديد أقلّ مدّة الرضاعة[٢]، وتعيين حدود اليد في حدّ السرقة[٣]، يكفي الرجوع إلى مجموعة من الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع. وقد كتب العديد من العلماء في مباحث نظريّة حول التفسير الموضوعيّ، كما ألّفوا كتباً في التفسير الموضوعي، نظير: «آيات الأحكام»، لكنْ في الطرف المقابل نجد مجموعة أخرى من العلماء، يخالفون هذا النوع من التفسير، سَعَوْا إلى الإدلاء بمجموعة من الأدلة النقلية والعقلية التي تساند رفضهم لهذا المنهج في التفسير. وهذا المقال يهتمّ بعرض مجموع الأدلّة التي قدّمها المخالفون لمنهج التفسير الموضوعي، وتحليلها، ومن ثمّ نقدها نقداً علمياً.

أولاً: الأدلة النقلية

لقد سعى المخالفون في إثبات مدّعاهم إلى التمسُّك بمجموعة من الآيات والأحاديث:

١. الأدلّة القرآنية

لإثبات عدم صحّة اعتماد التفسير الموضوعي في تفسير القرآن استدلّوا بقوله تعالى في الآية الكريمة: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾** (الفرقان: ٣٢).

يرى المخالفون في هذه الآية، التي تشير إلى النزول التدريجي للقرآن، دليلاً على انحصار التفسير الصحيح في التفسير الترتيبي، وعدم جواز التفسير الموضوعي. فالتفسير الترتيبي حسب نظرهم خاصّية ذاتيّة للقرآن الكريم، لذلك فمخالفته تعني المساس بنظم القرآن وترتيبه، ولو كان التفسير الموضوعي جائزاً لبيَّن الله سبحانه وتعالى الآيات المرتبطة بكلّ موضوع في كتابه، كلٌّ في مكانه. والله سبحانه وتعالى لم يبيِّن الآيات المرتبطة بكلّ موضوع في مكان واحد من جميع القرآن؛ وذلك لغرض حكيم يُراد منه أن يؤثّر القرآن في حياة المجتمع الإسلامي حديث العهد بالإسلام،

وهذا يلزمنا باحترام ترتيب الآيات، وتدرُّج القرآن في الحديث عن أيّ موضوع، لكنْ يلاحظ على التفسير الموضوعي عدم احترامه لترتيب الآيات وتدرُّجها.

نقد لهذا المدَّعى

من الأمور التي تجب الإشارة الجادّة إليها كون اعتماد النزول التدريجي للآيات والمواضيع القرآنية كانت من الأمور المؤثّرة فعليّاً في تثبيت ونشر الدعوة الإسلامية، ولو كان النزول دفعةً واحدة لكان هذا سبباً في بروز العديد من الإشكالات في بيان المطالب القرآنية[٤]. فعلى سبيل المثال: لو نزلت الآيات المرتبطة بغزوة بدر الكبرى أو أحد فما كانت لتظهر تلك الحماسة والعاطفة القوية والرغبة في الانتصار، كما أنه ما كان ليقدم الجيش المسلم على تضميد جراحاته، والانكباب على دراسة سبل الانتصار من جهة، وأسباب الهزيمة من جهة أخرى. وقد كان النزول التدريجي لكلّ جزء من موضوع من المواضيع القرآنية خطوة في تركيز العقيدة الإسلامية، والانتقال بالفرد والمجتمع نحو تطبيق الشريعة، مع ملاحظة كيف تأخذ الأحكام موقعها بالتنقُّل في مراتب الأشدّية[٥]. لكنّ هذا الترتيب والتدرُّج في الآيات والمواضيع لا يتنافى ومسألة استقراء الآيات القرآنية المتعلّقة بموضوع وقضية من القضايا، والبحث عن نظر القرآن الخاصّ فيها؛ إذ لا ملازمة.

٢ـ الأدلة من الأحاديث والروايات

لقد حاول المخالفون للتفسير الموضوعي التمترس خلف بعض الروايات المشهورة «بضرب القرآن»، التي نقلتها كتب الحديث عند الفريقين: الشيعي؛ والسني، بعبارات مختلفة؛ وذلك لإثبات مدّعاهم.

أـ روايات «ضرب القرآن» في مصادر الحديث الشيعية

١ـ محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن نضر بن سويد، عن قاسم بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الباقر عليه السلام، قال: «ما ضرب رجل القرآن

بعضه ببعض إلاّ كفر»[٦].

٢ـ محمد إبراهيم بن جعفر النعماني، في تفسيره، عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، عن أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن إسماعيل بن جابر، أنّ الإمام الصادقؑ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى بعث محمداً، فختم به الأنبياء، فلا نبيّ بعده، وأنزل عليه كتاباً، فختم به الكتب ـ إلى أن قال: ـ وجعله النبيّ‌ﷺ علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم الناس، وهم الشهداء على أهل كلّ زمان، وعدلوا عنهم...؛ ذلك أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنه النّاسخ، واحتجوا بالمتشابه وهم يرون أنّه المحكم، واحتجّوا بالخاصّ وهم يقدرون أنّه العام، واحتجّوا بأول الآية وتركوا السبب في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا وأضلّوا»[٧].

٣ـ وفي قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ...**﴾. وقيل: نزلت في اليهود والنصارى، حرَّفوا التوراة والإنجيل، وضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وألحقوا به ما ليس منه، وأسقطوا منه الدين الحنيف»[٨].

فحصٌ ونقد: بشكلٍ عام فإنّ هذه الروايات تعاني من مشاكل في السند، وفي المتن. فهي روايات تتأرجح بين السند الضعيف والمجهول. كما أنها في ما يرجع إلى متنها لا تمتلك أيّ مقوِّم موضوعي يمكن اعتباره دليلاً على ما يدَّعيه المخالفون للتفسير الموضوعي.

تحليل ونقد لهذه الروايات من جهة السند

تعاني هذه الروايات الثلاثة في كتب أحاديث الشيعة من مشكلات مختلفة، جعلتها تفقد الاعتبار، ولا تصلح لأن يعتمد عليها في إثبات المدَّعى.

فالرواية الأولى وردت في كتب الشيعة من طريقين، كلاهما عن النضر بن سويد، عن قاسم بن سليمان. وهذا الأخير، رغم عدم ورود عبارات صريحة في تضعيفه في كتب الرجال، إلا أنّه لم تردْ في حقّه عبارات التوثيق[٩].

وفي سند الرواية الثانية حسن بن عليّ بن أبي حمزة، وأبوه عليّ بن أبي حمزة. ولأنهما من رؤساء الواقفية تمّ تضعيفهما، علاوة على أنهما متَّهمان بالكذب[١٠].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرواية الثالثة، التي تتحدَّث عن سبب النزول، فقد نُسبت لابن عباس بدون ذكر السند.

وبناءً على هذا فإن هذه الروايات في كتب الشيعة ضعيفة السند، ومجهولة السند، كما في الرواية الأخيرة.

البحث في محتوى الروايات

هذه الروايات تنهى عن إيجاد التعارض والتضارب وعدم الانسجام بين آيات القرآن. وموضوع التفسير الموضوعي غير هذا؛ إذ في التفسير الموضوعي يسعى المفسِّر إلى إبراز تلاؤم وانسجام معاني الآيات، وهو عينه ما تتحدَّث عنه الآية الكريمة: **﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾** (النساء: ٨٢).

في الرواية الثانية صدر النهي عن استعمال الآيات في غير ما يتوافق وموضوعها؛ إذ استعمال الآية في غير ما نزل له كاشف عن الجهل بمكان وشأن النزول. ولا رابط له بصحّة أو بطلان التفسير الموضوعي، حيث لا موضوعية. بالإضافة إلى أن الرواية في مقام بيان اشتباه بعض مَنْ يستدل بالمنسوخ وهو يعتقد أنه ناسخ، ويتقيد بالخاصّ ظناً منه أنّه عام، أو أنه يتمسّك بظاهر الآية غافلاً أو معرضاً عمّا ورد فيها من تأويل في السنّة والحديث، أو أن يقدم على الحديث في معنى الآية من دون أن يلاحظ من أين تبتدئ وإلى أين تنتهي، وهو في كلّ تلك الموارد غير مطَّلع على مصادر معاني الآيات؛ لأنه لم يلجأ إلى أهل القرآن وخاصته، وهم الأئمة من أهل البيت﵇، فيصدق عليه القول بأنّه المصداق الواضح للضالّ المضلّ.

أما الاستفادة من الآيات القرآنية لأجل توضيح معاني آيات أخرى أو مجموع آيات أخرى فهو عملٌ صحيح، ومورد تأييد أئمة أهل البيت﵇، الذين استعملوه أسلوباً في بيان معنى بعض الآيات أو مجموعة من الآيات.

وهناك مسألة أخرى نشير إليها لأهميتها في الموضوع، وهي أنّ الكفر الذي تتحدَّث عنه روايات «ضرب القرآن» لا يتعلَّق بمجرد «التفسير الغلط للقرآن»؛ إذ هذا الغلط غير موجب لكفر المفسِّر، بل إنّ ما يكون موجباً للكفر لا بدّ وأن يكون عملاً يُراد به إنكار وحيانية الآيات وتكذيبها. أما ما ذهبوا إليه في إيراد الغلط فهذا لا يستلزم إنكار الوحي وتكذيب الآيات الإلهية[١١]. ومن جهة أخرى فإن استعمال «ضرب الشيء بالشيء» أتى بمعنى «خلطه وامتزاجه»[١٢]، فيكون «ضرب بعض القرآن ببعض» بمعنى خلطه ومزجه، بحيث لا يظهر معنى الآيات، أو يوجد تعارض بينها. وهذا غيرُ التفسير الموضوعي.

وقال الشيخ الصدوق: لقد سألتُ ابن الوليد عن معنى الحديث؟ فقال: ضرب بعض القرآن ببعضه أن تُسأل عن تفسير آية فتجيب بتفسير آية أخرى غير التي سئلت عنها[١٣].

والمستفاد من كلام ابن الوليد احتمالان:

الأول: أن يكون المقصود الأسلوب المتَّبع عادة بين أهل العلم في المناظرات، حيث يتمّ وضع آية في مقابل آية أخرى، فيتمسك بمعنى واحدة ويؤوّل الثانية.

والثاني: أن يريد الاستفادة من الآيات الأخرى في بيان معنى آية، وشاهداً عليها.

فإنْ كان المراد هو الاحتمال الأول فإنّ ما ذهب إليه ابن الوليد صحيحٌ، ويكون ذلك الأسلوب غير صحيح، وضرب بعض القرآن ببعض في هذا الاحتمال يوافق الاستعمال اللغوي لضرب الشيء بالشيء ومصداقه. لكنْ في حال كان المراد هو الاحتمال الثاني فإنّ فهم ابن الوليد هنا قد جانَبَ الصواب، حيث إنّ تفسير آية بالاستفادة من مجموعة أخرى عملٌ صحيح، وله مؤيِّدات متعدِّدة من الأحاديث[١٤].

وقد ذهب العلامة المجلسي إلى أنّ معنى «ضرب القرآن بعضه ببعض»، واستناداً إلى مجموعة من الروايات، أنّ الشخص يستفيد من بعض الآيات المتشابهة ـ والتي بحسب ظاهرها بقطع النظر عن باقي الآيات قد تفيد تأييد رأي أو تيّار فاسد ـ؛ لتأييد مذهب خاصّ، ووفقها يتمّ تأويل باقي الآيات، ومن دون أدنى تدبُّر يقوم بتفسير سائر الآيات الأخرى، في حين نجد الآية الكريمة تؤكِّد على التدبُّر كطريقة للكشف

عن عدم وجود أيّ اختلاف بين آيات القرآن، فقد قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾»[١٥].

ويرى العلاّمة الطباطبائي أنّ عمل «ضرب القرآن بعضه ببعض» هو عينه «التفسير بالرأي»؛ وذلك لأنّ نسبة التوضيحات القرآنية بالمعارف الإلهية نفس نسبة الأمثال بالمثلات، والتي تم بيانها بأساليب متنوّعة بواسطة البيانات والتوضيحات القرآنية، حتى أنّ بعض الأمور الدقيقة لم يتمّ التعرُّف على معانيها الخفيّة إلاّ بواسطة آيات أخرى. ولهذا فإن بعض الآيات هي شاهدٌ على البعض الآخر، وبعض ثالث مفسِّر لآيات أخرى. التفسير بالرأي؛ وبلحاظ كونه يقوم بتشتيت وتفريق ونثر الترتيب المعنوي والمكان الخاصّ بالآيات، فهو يعمل على خلق التنافي بين الآيات. ولكون القرآن يقرّ على نفسه بعدم وجود أيّ اختلاف فإن ظهور الاختلاف يكون بسبب اختلال نظم الآيات، وفي النتيجة اختلاف في مقاصدها ومفاهيمها، وهو نفس ما تعنيه عبارة «ضرب القرآن بعضه ببعض»[١٦]. ويذهب العلاّمة الطباطبائي إلى نفس ما ذهب إليه العلاّمة المجلسي من أن مفهوم ضرب القرآن هو نفسه المعنى اللغوي، وأن «التفسير بالرأي» هو المصداق الواضح لهذا الضرب.

وكما يلاحظ فإنّ هذه الروايات قد جعلت «ضرب القرآن بعضه ببعض» في مقابل «تصديق بعض القرآن بعضاً»، ويتبيَّن من خلالها أنّ المقصود «بضرب القرآن» أن يتمّ تشخيص مختلف أصناف الآيات، فيعمد إلى وضع الواحدة في مكان الأخرى، كأن يضع المتشابه في مكان المحكم، وبالعكس يضع المحكم في مكان المتشابه، وهكذا دواليك في باقي الأصناف.

عدم مخالفة أسلوب التفسير الموضوعي لأسلوب الأئمة عليهم السلام في التفسير

في موارد عديدة قام أئمة أهل البيت عليهم السلام باستخراج النتيجة من آيتين، وما كان ليُتَوَصَّل إليها لو اقتصر النظر في آية واحدة بعيداً عن الثانية. وقد دأب الأئمة عليهم السلام على عرض هذا الأسلوب على أصحابهم وتلامذتهم عملياً؛ حتّى يقتدوا بهم، كما وقع في مسألة تحديد أقلّ الرضاع[١٧].

عن مقتبس بن عبد الرحمن، عن أبيه، عنه، عن جدّه، أن رجلاً ممَّنْ صاحب رسول الله‌صلى الله عليه وآله دخل على عمر بن الخطاب، وكان في جيش، فلما جاء جاءت امرأته بعد قدومه بستّة أشهر بولدٍ، فأنكر ذلك منها، وجاء به عمر، وقصّ عليه، فأمر برجمها، فأدركها عليّ‌عليه السلام من قبل أن ترجم، ثم قال لعمر: أَرْبِعْ على نفسك، إنها صدقت؛ إن الله تعالى يقول: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً**﴾ (الأحقاف: ١٥)، وقال: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فالحمل والرضاع ثلاثون شهراً، فقال عمر: لولا عليٌّ لهَلَك عمر، وخلّى سبيلها، وألحق الولد بالرجل»[١٨].

مكان الاستشهاد بالروايات

يلاحظ من خلال متن الروايتين الثانية والثالثة أنْ لا علاقة لهما بموضوع التفسير الموضوعي؛ وذلك لأنه في ما يخص الرواية الثانية «ضرب القرآن بعضه ببعض» المراد به هنا أن يتمّ وضع الآية في غير محلّها، حيث يتمّ وضع الآية من المحكم في مكان المتشابه، والمنسوخة في مكان الناسخة، وآية من الخاص في العامّ، وهكذا، كلٌّ في غير صنفه ومكانه.

أيضاً الرواية الثالثة هي في مقام الحديث عن تحريف التوراة والإنجيل، حيث يتمّ مقايسة الآيات بعضها بالآخر؛ سعياً لإيجاد التعارض والتضادّ بينها، وحيث إنه بعد إيجاد التضادّ يمتنع الجمع بين الآيات حينها يعمد إمّا إلى الزيادة فيها، أو النقيصة منها.

وحتّى مع فرض صحّة سند الرواية الأولى ـ والأمرُ غير ذلك ـ، وأنّ موضوعها صادر في حقّ التفسير الموضوعي، فهذا لا يمنحها القوّة لمعارضة والوقوف في وجه الروايات المستفيضة والمتحدِّثة بالإيجاب حول التفسير الموضوعي[١٩].

وهنا، بالإضافة إلى هذه الرواية، نشير إلى رواية أخرى تحدَّث فيها الإمام عليّ‌عليه السلام عن أنواع الكفر، وشرح حال كلّ واحد منها، مستفيداً من الآيات القرآنية. فقد قسَّم الكفر إلى خمسة أقسام: **الأوّل**: الكفر، **الثاني**: كفر الجحود، **الثالث**: كفر ترك ما أمر به الحقّ تعالى، **الرابع**: كفر البراءة من الله ومن ألوهيته، **الخامس**:

كفر النعمة.

كفر الجحود والإنكار يكون على صورتين:

الأولى: إنكار وحدانية الله، وهو كلام مَنْ يقول: **﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾** (الجاثية: ٢٤)، وفي آية أخرى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾** (البقرة: ٦).

والثانية: أن يكون الشخص رغم معرفته بوجود الله تعالى وحقيقة وحدانيته يصرّ على الإنكار والجحود، قال تعالى واصفاً حالهم: **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾** (النمل: ١٤)، وفي آية أخرى: **﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٨٩).

النوع الثالث من الكفر ترك أوامر الله والابتعاد عن طاعته. قال تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ◆ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾** (البقرة: ٨٤ ـ ٨٥). فهؤلاء؛ بسبب تركهم لطاعة أوامر الله، صُنِّفوا كافرين.

النوع الرابع الكفر الذين نقله الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم‏ؑ في الآية الكريمة: **﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾** (الممتحنة: ٤). وهنا أتى الكفر بمعنى التبرّي والابتعاد.

النوع الخامس كفر النعمة. وقد نقل الله سبحانه وتعالى هذا النوع عن النبي سليمان‏ؑ في الآية الكريمة: **﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾** (النمل: ٤٠)، وقال أيضاً: **﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾** (إبراهيم: ٧)، وفي آية أخرى: **﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾** (البقرة: ١٥٢)»[٢٠].

كذلك هناك روايات استفادت من تجميع الآيات القرآنية بعضها إلى جانب

بعض لتخرج حدّ قطع اليد في السرقة الوارد فيها الحدّ الشرعي. ونفس الشيء في أخذ الروح عند الموت[٢١]. وكلّها شواهد تؤيّد التفسير الموضوعي.

لكنّ تلك الروايات التي يستند إليها المخالفون كانت ستكون دليلاً لهم لو كان النهي فيها يتحدَّث عن إرجاع الآيات إلى بعضها البعض، لكنها لم تَرِدْ في ذلك، ولم تُشِرْ إليه. وحتّى مع فرض وجود ذلك فإنّها حينها ستكون في تعارض مع الآيات الصريحة التي تتحدَّث عن إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، كما هو الشأن في الآية السابعة من سورة آل عمران.

ب ـ روايات «ضرب القرآن» في مصادر أهل السنّة

١ـ عن أحمد بن حنبل وابن ماجة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، روى أنّ النبي الأكرمﷺ سمع جماعة يتجادلون في القرآن، ويظهرون امتعاضهم وعداوتهم له، فقالﷺ: «إنّما هلك مَنْ كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنّما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً، فلا تكذِّبوا بعضه بعضاً، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فكِلُوه إلى عالمه»[٢٢].

٢ـ في رواية ابن سعد وابن ضريس في الفضائل، وابن مردويه، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، روى أن النبيّ الأكرمﷺ مرَّ على جماعة، وكانوا يرجعون الآية إلى الأخرى، فكان أن أغضبه هذا الأمر، حتّى ظهرت علامة الغضب على وجهه الشريف، وقال لهم: «بهذا ضلَّت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضَربِ الكتاب بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به»[٢٣].

تحليلٌ ونقد: تعاني هذه الروايات في كتب السنّة، كما في كتب الشيعة من مشكلات في سندها. بالإضافة إلى أن محتواها لا يدلّ على عدم صحة منهج التفسير الموضوعي.

أولاً: فمن حيث السند فيها عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو القريشي. وقد ضعَّفه علماء الرجال الشيعة بشدّة، وهو من الذين اعترضوا على عمر

بن عبد العزيز حين أمر بمنع سبّ الإمام عليّ عليه السلام من على المنابر[٢٤]. كما أن كتب رجال السنة لم تحمل له توثيقاً، حيث قالت فيه: تكتب رواياته، لكنّها ليست حجّة. كذلك لم يعتنِ برواياته البخاري. وقال فيه أبو داوود: هو ليس فقط ليس حجّة، بل ليس في مقام نصف الحجّة[٢٥].

ثانياً: كما سبقت الإشارة ـ في ما سبق من نقد ـ فالمراد «بضرب القرآن» هو نفسه المعنى اللغوي، أي «خلطه وامتزاجه». مضافاً إلى أنّ هذه الروايات التي تعني إيجاد التعارض بين آيات القرآن والتضادّ تقع في مقابل تصديق القرآن بعضه بعضاً. بينما المقصود بالتفسير الموضوعي استقراء نظريّة القرآن حول موضوعٍ، بالاستفادة من مجموع الآيات القرآنية الصادرة والمرتبطة به.

ثانياً: الدليل العقلي

يتشكّل الدليل العقلي الذي يستند إليه المخالفون من مقدّمتين:

الأولى: إن ترتيب الآيات في القرآن الكريم ونظمها توقيفيّ، وله دور مهمّ في فهم وتفسير القرآن. فأغلب العلماء على أنّ ترتيب الآيات في القرآن ونظمها أمرٌ توقيفي ومن الله تعالى. فهو سبحانه وتعالى أعلم بما يصلح بكلامه، وبما يجعله في متناول عقول وقلوب الناس، يهديهم نحو الحقّ والحقيقة، وأعلم بما يجعله مؤثّراً وجذّاباً[٢٦]. ثم إنّ وضع الآيات إلى جانب بعضها البعض وفق الترتيب القرآني يكشف عن السياق الذي يعتبر أحد القرائن المهمّة في فهم القرآن وتفسيره.

الثانية: فقدان التناسب بين الآيات، وذهاب السياق في التفسير الموضوعي. ففي التفسير الموضوعي يعمد المفسِّر إلى التفريق بين الكلمات والآيات عن بعضها البعض، وهذا يذهب السياق، وما أودعه الله فيه من معنى. فالتفسير يجب أن يبيِّن الآيات في ترتيبها، ولا يعدّ تفسير بعض القرآن تفسيراً. وأسلوب العمل في التفسير الموضوعي يشبه عمل مَنْ يأخذ القطعات المختلفة لسيارة فيفرِّق بينها، ويضع المواد الحديدية في ركنٍ، والبلاستيكية في ركن آخر، فهل بعد هذا ستستطيع أن تكون سيارة صالحة للنقل والتنقل؟![٢٧]. إذاً فلأنه في التفسير الموضوعي يضرب السياق، الذي يضيع

بالتفريق بين الآيات، وإعادة وضعها وفق تصنيف آخر، وهو ما يسبب بالتَّبَع ضياع معاني الآيات.

نقدٌ وتحليل: الظاهر أنّ السبب الأصلي في وجود هذا الإشكال يرجع إلى عدم التدقيق في معرفة مكانة وأسلوب التفسير الموضوعي. فعمل المفسِّر في هذا النوع من التفسير، وما يتوصَّل إليه من نتائج، لا تعني بأيّ وجه المساس بمكانة التفسير الترتيبي أو النقيصة منه، بل الصحيح أنّ التفسير الموضوعي هو خطوة بعد التفسير الترتيبي، ومكمِّل له. بهذا المعنى فإن المفسِّر الموضوعي لا بدّ له في الخطوة الأولى من رعاية جميع المباني والقواعد، ويفسِّر الآيات في هذه الخطوة تفسيراً ترتيبياً، وبعد ذلك ينتقل إلى التفسير الموضوعي.

ورغم اعتماد التفريق بين الآيات وجمعها وفق موضوعها، إلاّ أنّه في فهمها يعتمد على السياق المتعلّق بالآية، بما بعدها وما قبلها، كذلك ينظر إليها وفق ترتيب النزول، أسباب النزول، مكان وزمان النزول، وباقي القرائن الأخرى.

وهنا نشير إلى مسألة أخرى، وهي أنّ الترتيب الخاص للآيات داخل السور والتناسب فيما بينها ليس أنّه لا يعدّ مانعاً أمام التفسير الموضوعي فحسب، بل إن هذا التناسب والانسجام عاملٌ قويّ يجعل كلّ آية تنير معاني الآية الأخرى وتبيِّنها. فالآية التي ينظر إليها أنّها مبهمة تكون الآية الثانية مبيِّنة لها وكاشفة عن معناها. مبدئياً التفسير الموضوعي يعتمد على أصل التناسب بين الآيات المختلفة المرتبطة، التي يتمّ تجميعها حول موضوع خاصّ، ووضع بعضها إلى جانب البعض الآخر، حيث يراه قادراً على الإفصاح عن نظريّة القرآن حول ذلك الموضوع. وهنا يأخذ جميع الأبعاد بعين الاعتبار، ويدرس الآيات في ظلّها[٢٨].

وبهذا اللحاظ يكون تشبيه التفسير الموضوعي بعمل التفريق بين قطعات السيارة المختلفة قياس مع وجود الفارق؛ إذ لا مناسبة. فالتفسير الموضوعي **أوّلاً** لا يفرِّق بين الآيات، ولا يحوِّلها إلى آيات بدون معنى، بل هو يبحث عن معنى تلك الآيات في ظلّ آيات أخرى، مستحضراً الارتباط الموضوعي والعضوي بينها. وفي حقيقة الأمر فالمفسِّر في هذا المنهج يعرض مسألته وقضيّته على القرآن، ويسعى من خلال تجميع الآيات

المتعلّقة بها أن يخرج بجوابٍ قرآني لكلّ تساؤلاته وإشكالاته حول تلك القضية.

ثانياً: إن وحدة السياق، وإشراف الواحدة على الأخرى، لا يوجد في جميع آيات القرآن، وإنما يقتصر على الآيات التي يتوفَّر فيها أولاً: أنها نزلت دفعة واحدة؛ وثانياً: لها موضوع موحّد. وهاتان الصفتان لا تتوفَّران في كلّ الآيات التي رتِّبت إلى جانب بعضها الآخر؛ وذلك لأن بعض الآيات قد وجدت في الترتيب إلى جانب الأخرى وجوداً لا بشرط المناسبة، موضوعاً وزماناً، وقد تكون متفاوتة حتّى في موضوعها، إلى درجة قد يكون موضوع أوّل الآية مختلفاً عن موضوع آخرها. وقد أشير إلى هذا في الروايات الصادرة عن أهل البيت :

نقل جابر بن يزيد أنّه سئل الإمام الصادق في تفسير شيءٍ من القرآن، فأجابه، ثم سأله مرّة أخرى، فأجابه على غير الصورة الأولى، فقلتُ له: لقد أجبتَ على غير صورة الجواب الأوّل، فقال: «يا جابر، إنّ للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر. يا جابر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، وإن الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء»[٢٩].

قد يكون السؤال: لماذا لم ينزل القرآن بشكل موضوعي، وإذا نزل متفرِّقاً فلماذا لم يجمع موضوعياً؛ حتّى يتمكَّن من البحث عن نظر القرآن في موضوع خاصّ في مكان خاصّ؟

والجواب: إن القرآن الكريم كتاب سماويّ، نزل في ثلاث وعشرين سنة، ناظراً إلى احتياجات وشروط وحوادث مختلفة. أدلى بقوانينه وتشريعاته بما يتوافق مع الشرط الاجتماعي للمجتمع والفرد المسلم. ولهذا ظلَّت العديد من الآيات بعيدةً عن الشروط الاجتماعية للمجتمع الإسلامي الأول، ولم تتناوله إلاّ بعد الصدر الأول[٣٠].

القرآن الكريم اعتمد التدريج في معالجة الأحكام؛ بلحاظ الأوضاع والشرائط الزمانية. فحكم شرب الخمر قد قطع مراحل تراوحت بين النهي ابتداءً عن الصلاة في حالة السكر، ثم انتقل في المرحلة التالية إلى بيان أضراره، وفي المرحلة الأخيرة أصدر الحكم بالحرمة مطلقاً. كذلك انتشار الدعوة المحمدية إلى الإسلام، والتي كانت وفق دستور القرآن تدريجية، ارتقت من الدعوة باللسان، ومن خلال الحوار، إلى

الدعوة بالسيف. وكذلك كانت معاملة المسلمين مع المشركين في مختلف مراحل الدعوة[٣١]. بالإضافة إلى ذلك فالقرآن؛ وبلحاظ كونه كتاب هداية وتربية، نجد الأمور التربوية والاعتقادية متفرّقة بين جميع السور، وفي مختلف أقسامها؛ وذلك لغرض أن يستفيد الفرد المسلم حين تلاوته للقرآن من تلك النكات في جميع مراحل تلاوته، بحيث يعيش جوّ الهداية والتربية دائماً في تلاوته لمختلف أجزاء القرآن، ولا يكون ذلك إلاّ حين تتوزَّع هذه النكات على جميع أقسامه، ولا تنحصر في منطقة دون أخرى. وهو أسلوب تربوي يؤثّر بشكلٍ فعّال على ذهنية وروحية القارئ الذي سيتحقَّق فيه الهدف المقدَّس من نزول القرآن، والذي يكمن في الهداية نحو الكمال، والارتقاء نحو الإنسان الذي تتحقَّق فيه أخلاق القرآن، وبالتالي يتخلَّق بأخلاق الله.

ثالثاً: حداثة التفسير الموضوعي

لم يجِدْ البعض الآخر ممَّنْ يخالفون التفسير الموضوعي من دليلٍ سوى دليل عدم السابقة لهذا النوع من التفسير. كان مبنى دعواهم أنّنا لا نعثر على استعمال لهذا النوع من التفسير في البيانات الإلهية في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام. كذلك لم يكن أسلوباً في تفاسير المفسِّرين القدامى. وهذه الوقائع دليلٌ يفرض علينا عدم درج هذا النوع من التفسير كواحد من مناهج التفسير المعترف بها، بالإضافة إلى أن جمع الآيات المرتبطة بموضوعٍ خاصّ لا يمكن عدّه تفسيراً، ولا يصلح لأن ينال ذلك اللقب، أو أن ينعت به.

إذاً هؤلاء ينطلقون من القول: إنه من غير الممكن أن يكون أسلوباً صحيحاً في التفسير ولم يبيِّنه القرآن، كما لم تأمر به الأحاديث النبوية، والروايات المروية عن الأئمّة عليهم السلام[٣٢].

نقدٌ لهذا المدَّعى

القول بعدم وجود سابقة تاريخية في القرآن الكريم وأحاديث النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مجرّد ادّعاء بدون دليل؛ لأنه ـ وكما سبق أن بيَّنّا ـ توجد روايات عديدة في التفسير الموضوعي. فالأئمة عليهم السلام قد صدرت عنهم روايات كانوا

يعلّمون أصحابهم ومَنْ تتلمذوا على أيديهم هذا الأسلوب في التفسير، مضافاً إلى ممارستهم الفعليّة له في أكثر من موقع، وفي خصوص العديد من المواضيع التي كانت تحتاج إلى نظر القرآن وقوله الختم فيها. كما أن علماء الإسلام لم تكن يدهم قصيرة في ممارسة هذا الأسلوب في التفسير، وخصوصاً في مجال الفقه. فمنذ الزمن البعيد من تاريخ الإسلام ألّفوا كتباً في «آيات الأحكام»، وهو ممّا لا يخفى نوع من التفسير الموضوعي؛ إذ عمدوا فيه إلى الكشف عن نظر القرآن في ما يخصّ مواضيع فقهية متعدّدة. ومن تلك الكتب: أحكام القرآن؛ لابن إدريس الشافعي(٢٠٤هـ)؛ أحكام القرآن؛ لأحمد بن علي الرازي الجصّاص(٣٠٧هـ)؛ فقه القرآن، لقطب الدين الراوندي(٥٧٣هـ)؛ كنز العرفان في فقه القرآن، للشيخ جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري(٨٢٤هـ) .

ونذكر في هذا المقام قول بعض المحقّقين بجواز التفسير الموضوعي، وإن كانوا يرون أن يبذل المفسِّر كلّ طاقته وجهوده العلمية في التفسير الترتيبي، وأن يبتعد عن التفسير الموضوعي، لا لشبهة سوى للحاظ أهمّية التفسير الترتيبي. ويذهب السيد الحكيم إلى الاعتقاد بأفضلية التفسير الترتيبي؛ لما له من الأهمّية، والحاجة إليه اليوم شديدة، كما أنه يتناسب وطبيعة الحياة الإنسانية. فهو في المجال الاجتماعي لا يقف عند بيان مواقفه وآرائه من الواقع، بل يعمل على بيان طريق معالجة الإشكالات ومشكلات هذه الحياة؛ لاضطلاعه الميداني بالجوانب النفسية والاجتماعية والسياسية للفرد والمجتمع في شكلها الثابت والكلّي. ويلعب التفسير الترتيبي دوراً جدّياً في التغييرات الاجتماعية في شكلها العامّ والخاص، وذلك من خلال التربية القرآنية للإنسان المسلم. وهذا أمرٌ ممكن حيث تكون علاقته بعامّة الناس من خلال حركته في ما يرتبط ببرنامجهم اليومي ورغباتهم الذاتية. لكنّ التفسير الموضوعي يتعامل مع النخبة من المجتمع، ومع العلماء والمحقّقين؛ لأن هؤلاء وحدهم مَنْ يسعى لمعرفة النظريات القرآنية، ويوليها أهمّية قصوى[٣٣].

السيد محمد باقر حجتي، ورغم قبوله بالتفسير الموضوعي، يرى أهمّية خاصة للتفسير الترتيبي، ويقول: إن رواج التفسير الموضوعي كفيلٌ بالكشف عن موارد

جديدة في ما يخصّ علوم القرآن، التي باستطاعتها بيان المزيد من حقائق القرآن، وكشف العديد من أسرار هذا الكتاب السماوي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. لكنّ الله سبحانه أراد لكتابه العزيز أن يكون وفق نظم وترتيب خاصّ. وإن نظم الآيات داخل السور وفق ذلك الترتيب جعل الترتيب خاصّية ذاتيّة له، ولعل التفسير الترتيبي ينطلق من هذه الخاصّية، والتي يعتبرها ميزته التي يتفوّق بها على التفسير الموضوعي في طريق الإرشاد والهداية، رغم أن التفسير الموضوعي له سابقته المحدودة في الأحكام[٣٤].

وفي جوابٍ على ما سبق نستطيع الإشارة إلى عدّة نقاط:

الأولى: إنّ التفسير الموضوعي لا يقع في عرض التفسير الترتيبي، حتّى يتحدّث عن الجمع بينهما، ولكن التفسير الموضوعي هو في طول الترتيبي، ومكمّل له.

الثانية: إنّ التفسير الموضوعي لا يعني غضّ الطرف عن محسّنات الترتيبي وإيجابياته، بل هو أسلوب يأتي بعد الاستفادة من التفسير الترتيبي؛ بغرض البحث عن نظريات القرآن.

الثالثة: إنّ التفسير الموضوعي يمتاز بمزايا كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر:

١. الوصول إلى نظرية قرآنيّة تدرس القرآن من جميع جوانبه حول موضوع خاصّ.

٢. التقرُّب إلى معتقدات وأفكار الناس.

٣. الكتابات والتحقيقات المتخصّصة والعميقة حول مواضيع القرآن.

٤. ديناميكية أسلوب التفسير الموضوعيّ وفاعليّته.

٥. الكشف عن المزيد من إعجازات القرآن.

٦. إدراج مجموعة من المعارف القرآنية في نظام كلّيّ[٣٥].

خلاصة

لقد اعتمد المخالفون للتفسير الموضوعي على أدلّة عقلية ونقلية لردّ هذا التفسير.

لكن الجواب عن هذه الأدلة يكمن في نقاط، أهمّها:

أولاً: إن النزول التدريجي للقرآن لا يتنافى والتفسير الموضوعي.

ثانياً: «ضرب القرآن بعضه ببعض»، وفق ما جاء في لسان نفس الروايات، لا يعني بأيّ شكل التفسير الموضوعي، بل هو بمعنى الخلط بين الآيات والمزج بينها، بحيث يوجِد تعارضاً وتناقضاً بينها.

أمّا الدليل العقلي الذي اعتمدوه فهو يدّعي أنّ التفسير الموضوعي يغفل عن السياق والمناسبة بين الآيات، التي يحفظها التفسير الترتيبي. في حين أنّ التفسير الموضوعي لا يغفل السياق والمناسبة بين الآيات، بل هذه إحدى آلياته في الوصول إلى معانيها.

والروايات المرويّة عن أهل البيتعليهم السلام تبيّن أنّهم كانوا يؤيّدون هذا الأسلوب من التفسير؛ من أجل الفهم الصحيح لمعاني الآيات. وهو بعد كلّ هذا أسلوبٌ مطلوب، ويجيب بشكل دقيق عن الإشكالات المتعدّدة التي تواجه الأمّة عبر مراحلها التاريخية.

الهوامش

(١) مثلاً: حضرة النبي الأكرم محمدصلى الله عليه وآله قال: قال الله تعالى في حديث قدسي: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي» (الصدوق، الأمالي، المجلس الثاني، ح٣، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٧، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩هـ).

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥٠: ٢٥٢، طهران، المكتبة الإسلامية.

(٣) المصدر السابق ٥٠: ٥.

(٤) راجع: عبد الهادي فقهي زاده، پژوهشي در نظم قرآن: ١٦٧ ـ ١٦٨، طهران، جهاد دانشگاهي جامعة طهران، ١٣٧٤.

(٥) انظر: المصدر السابق.

(٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٦٢٧، باب النوادر، تصحيح: علي أكبر غفّاري، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ؛ أحمد بن فهد الحلي، عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٩٩، دار الكتاب الإسلامي؛ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٨٠، مشهد، الحضرة الرضوية، ١٤٠٨؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٩٠، تصحيح: علي أكبر غفّاري، قم، انتشارات إسلامي، ١٣٦١.

(٧) بحار الأنوار ٩٣: ٣، ٩٢: ٧٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٠.

(٨) فضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٧٨٠، بيروت، دار المعرفة،

١٤٠٨هـ؛ بحار الأنوار ٩: ٧٠.

(٩) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٠، قم، مدينة العلم؛ محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٨: ٤٧٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠؛ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢: ٥٢١، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٣.

(١٠) معجم رجال الحديث ٥: ١٤، ١١: ٢١٤؛ المعين على معجم رجال الحديث: ٣٠٦.

(١١) عباس علي عميد زنجاني، مباني وروش هاي تفسير قرآن: ١٩٠ ـ ١٩١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد إسلامي، ١٣٦٦.

(١٢) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر؛ إبراهيم مصطفى وآخرين، المعجم الوسيط، إسطنبول، دار الدعوة، ١٤١٠هـ.

(١٣) بحار الأنوار ٨٩: ٣٨.

(١٤) محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٨١ ـ ٨٢، قم، إسماعيليان، ١٣٧١.

(١٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥.

(١٦) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٠.

(١٧) بحار الأنوار ٤٠: ٢٥٢.

(١٨) المصدر السابق ٣٠: ١١٠.

(١٩) انظر: المصدر السابق ٧٤: ٩٢ ـ ١٠٠.

(٢٠) المصدر السابق ٦٩: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢١) الصدوق، التوحيد: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، قم، جامعة المدرسين.

(٢٢) بحار الأنوار ٣٠: ٥١٢؛ جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور ١٢: ١٤٩، دار الفكر، ١٤٠٣؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ١، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٦.

(٢٣) الدرّ المنثور ٢: ١٤٩.

(٢٤) علي النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٤٤، إصفهان، عماد زاده، ١٤١٢هـ.

(٢٥) انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤: ٣٤٧ ـ ٣٥١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ.

(٢٦) انظر: «لقاء مع السيد محمد باقر حجتي»، مجله بينات، العدد ١٠ (١٣٧٥): ١٠٩ ـ ١١٣.

(٢٧) انظر: «لقاء مع السيد محمد باقر حجتي» مجلة پيام جاويدان، العدد ٤ (١٣٨٣): ٤.

(٢٨) عبدالله جوادي الآملي، تفسير موضوعي قرآن ١: ٩، طهران، المركز الثقافي رجاء، ١٣٦٢.

(٢٩) وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٢.

(٣٠) بهاء الدين خرّمشاهي، دانشنامه قرآن: ٦٤، طهران، دوستان، ١٣٧٧.

(٣١) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٥٦ ـ ١٦٢.

(٣٢) حسن الأبطحي، منهج تفسيري قرآن كريم، مقالة طرحت في ملتقى تحقيق العلوم والمفاهيم قرآنية، سنة ١٤٠٩ ـ ١٤١٠ (قرص مدبلج): ١، «مقالات قرآني».

(٣٣) انظر: محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد: ٩٤ ـ ١١٠، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠.

(٣٤) انظر: «لقاء مع السيد محمد باقر حجتي»، مجلة بينات، العدد ١٠: ١٠٩ ـ ١١٣.

(٣٥) انظر: حسن صادقي، «تفسير موضوعي ودلايل إمكان وضرورت آن». مجلة معرفت، العدد ١٠٧ (آبان ٨٥): ٩٢.

العقل المزدوج

قراءةٌ في نظرية المعرفة عند السيد الصدر

السيد إحسان الشهرستاني(*)

ترجمة: السيد حسن علي حسن

مقدّمة

عمد بعض الكتّاب في الأعوام الأخيرة إلى إثبات أنّ الأصول التي يتمّ توظيفها في الفلسفات الراهنة ـ الأعمّ من الإسلامية وغير الإسلامية، والمشائية أو الإشراقية ـ تختلف بأجمعها عن الأسس المذكورة في المباني الإسلامية المتمثّلة بالقرآن الكريم وسنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام. ومن ناحية أخرى فإن العلماء المختصّين في العلوم الكلامية والفقهية قد استخدموا نوعاً من المباني الخاصّة بهم، ولكنهم لم يعملوا على تدوينها بشكل واضح وشفّاف. إنّ مشروع العقل المزدوج عبارة عن عمل جديد يأتي في سياق هذا الموضوع، وفي إطار التأسيس لمبانٍ جديدة؛ من أجل تكوين فلسفة حديثة قائمة على أساس الأصول الإسلامية.

ونحن في هذه المقالة، وبعد إطلالة قصيرة على الاختلاف القائم بين هاتين الرؤيتين، سنعمد إلى استعراض المعايير الثلاثة التي يستفيدها السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله؛ لنثبت أننا من بين جميع هذه المفاهيم نخضع لتأثير عنصر الاستقراء، دون الأمور الفطرية. وفي الختام سوف نخوض في العقل المزدوج ـ الذي يدخل فيه كلٌّ من المنطق والشعور ـ، ونعمل على التعريف بعنصر الإرادة في الوصول إلى اليقين في هذا العقل.

(*) باحثٌ في الفكر الإسلامي المعاصر.

سبب هذه التسمية

قبل الخوض في أصل هذا الموضوع ربما كان من الضروري أن نتحدّث حول السرّ في انتخاب هذا العنوان «العقل المزدوج» لمقالنا هذا. إنّ المراد من اختيار هذا العنوان هو توجيه الأنظار إلى أن قوّة التعقل لدى الإنسان تقع تحت تأثير قوّتين منفصلتين عن بعضهما. وفي الحقيقة إن التركيب القائم على الدوام بين هاتين القوّتين هو الذي يمنح الإنسان قدرته على التفكير والإبداع. وعليه فإن العقل المزدوج يعني العقل الذي تتَّحد فيه كلٌّ من القوّة المنطقية والقوّة العاطفية، وتعملان بشكلٍ متلاحم وغير منفصل. القوة الأوّلى تقوم بأعمال التجزئة والتبويب، وهو الذي يتمّ التعبير عنه في ألسنة الفلاسفة المسلمين بقوّة الانتزاع، مع فارق أنّ الكثير من المذاهب تنسب القوّة التركيبية إلى الانتزاع، بيد أننا سنثبت في الفصول القادمة أن عملية التركيب ترتبط بجانب آخر من الإنسان، يتمثّل بقوّته العاطفية والوجدانية. أما القوّة الثانية التي لها القدرة على خلق الأقسام الجديدة فلا تطرح أولاً، بل يتمّ التعبير عنها في الفلسفة بعباراتٍ من قبيل: القوّة الفلسفية الثانوية. يؤكّد كاتب هذه السطور على أن هذا الجانب من النشاط الذهني يكون خارجاً عن دائرة القوّة المنطقية، وهو خاضعٌ بالكامل لتأثير العاطفة الإنسانية أو الإرادة. إنّ نظرية العقل المزدوج تسعى إلى تعريف موقع ومكانة كلّ واحدة من هاتين القوّتين بنحوٍ آخر؛ لتكون أقرب من واقع بنيتنا الفكرية، ومن التعاليم الإسلامية أيضاً.

أما التسمية الأخرى التي يمكن اختيارها لهذا التعريف فهي عبارة عن «العقل العملي»؛ وذلك لأنّ الجانب الثاني من تفكيرنا ـ الذي يتمثّل بالمشاعر ـ يتبلور من خلال أعمالنا وسلوكنا. من هنا فإن العقل المزدوج لا يفرِّق بين الإنسان وعمله، وإن مسائل من قبيل: التقوى تعدّ من أركانه. ولكنْ حيث سبق أن تمّ استخدام عبارة العقل العملي وكان المراد منها موضوع علم الأخلاق فقد آثرنا عدم اختيار هذا التعبير في طرحنا هذا.

الفصل الأول: اختلاف الأصول الفلسفية والدينية

سُرعان ما أدرك الفلاسفة المتقدِّمون ضرورة تدوين أساليب للتفكير الصحيح،

وتشذيبه من الشوائب. وبشكلٍ عام يمكن القول: إنهم لم يسعَوْا إلى الحصول على أسلوب يغربل طريقتهم الفكرية فحسب، بل سعَوْا إلى أن يكون ذلك الأسلوب مقبولاً من قبل الآخرين أيضاً. من هنا يمكن تقسيم هذا المسار إلى قسمين:

١ـ **قسم المعرفة**: وهو يشتمل على الأساليب التي يمكن للإنسان من خلالها أن يعمل على تقييم أفكاره ومعتقداته.

٢ـ **قسم الاستدلال**: إنّ مساحة نشاط هذا القسم تكمن في العثور على الأساليب التي يؤمن بها جميع الناس، ليمكن بذلك إيصال الأفكار والمعتقدات إلى الجميع.

حتّى ما قبل ثلاثة قرون لم يكن هناك بحثٌ بشأن أسلوب المعرفة لدى الإنسان، وكان جميع الفلاسفة تقريباً ينتمون إلى إحدى المدرستين الفلسفيّتين: (الفلسفة المشّائية؛ والفلسفة الإشراقية، ويجعلونها أساساً لأعمالهم الفلسفية. إن بحث أسلوب المعرفة، أو العبارة الشهيرة التي قالها ديكارت: «أنا أفكّر إذاً أنا موجود»، عادت في المراحل المتأخِّرة من جديد، وأصبحت ملح أحاديثهم اليومية. وإن بيان العقل المزدوج يأتي في الحقيقة إلى حدٍّ كبير في سياق التذكير بهذا الجانب من وجود المشاعر والأحاسيس.

حتّى الآن تمّ النظر في جميع المدارس الفلسفية المشّائيّة ـ الأعمّ من الإسلامية وغيرها ـ إلى الجانب المنطقي من العقل بوصفه مرآة تعكس الواقع الخارجي، وينفي أيّ تأثير للمشاعر والأحاسيس على هذا النوع من التعقُّل. ومن جهة أخرى فإن القائلين بفلسفة الإشراق يؤكّدون بشكلٍ تامّ على مسألة الوجدان والإدراكات الداخلية والباطنية والذاتية، ويمكن القول: إنهم لا يُدخِلون أيّ مقولة منطقية في هذه الدائرة من عقائدهم. أجل، هناك الكثير من الفلاسفة المسلمين، الذين تأثَّروا بالتعاليم الإسلامية، وصاروا في صدد التلفيق بين هاتين القوّتين الإدراكيتين. ولكنهم قاموا بهذا الأمر من خلال اختيار «القلب» بالنسبة إلى المعرفة، و«المنطق» بالنسبة إلى الاستدلال. بيد أن نشاط هذه الجماعة في الحقيقة يرتبط بشكل أكبر بالاستدلال، دون المعرفة. بمعنى أنّ الفلاسفة المسلمين جعلوا إحدى هاتين المدرستين القائمتين

(المدرسة الإشراقية والمدرسة المشّائية) أساساً لنشاطهم في دائرة المعرفة، وفي ما يتعلق بدائرة الاستدلال لم يوظّفوا إلاّ قوّة المنطق. ولكي يُقرّبوا نتيجة هذا الأمر من التعاليم الإسلامية طرحوا العقل العملي أو الأخلاق بوصفها نتيجة لهذا النشاط.

نسأل الله أن يتغمّد أرواح جميع الذين ساروا على هذا الطريق، وسعَوْا بهذه النية الطاهرة إلى إصلاح المباني الفلسفية.

ولكن اليوم، وبعد مضيّ قرون متمادية على مختلف الأعمال التي قام بها الفلاسفة المسلمون، لا يزال الفلاسفة يُقرّون بأن النتائج الحاصلة من هذه الفلسفة مغايرة لمبادئ الدين الإسلامي الحنيف. ولمزيد من التوضيح حول هذا الموضوع يمكن للقارئ الكريم الرجوع إلى كتاب «مباني خدا شناسي در فلسفه يونان وأديان إلهي»[1]، لمؤلّفه: رضا برنجكار، وكذلك: «مكتب تفكيك»[2]، لمؤلفه: محمد رضا الحكيمي.

ومن باب المثال، وباختصار شديد، نذكر رأي الشهيد الشيخ مرتضى مطهري بشأن إحدى المسائل التي تشرح الفرق بين المدارس الفلسفية والنصوص الدينية. ومن الجدير بالذكر أنّ صدر المتألهين يعتبر آخر وأفضل الفلاسفة الذين تمكّنوا من إثبات المعاد الجسماني، ومع ذلك يقول الشهيد مطهري في هذا الصدد: «لقد ذهب أمثال صدر المتألهين إلى القول بالمعاد الجسماني. ولكنّهم أدخلوا جميع مسائل هذا (المعاد الجسماني) في الروح وفي (عالم الأرواح)، بمعنى أنهم قالوا بوجود خصائص الجسم في (عالم الأرواح).... إلا أن هذا الأمر بالطبع لم يحلّ المشكلة، بمعنى أنّنا لا نستطيع تطبيق هذا الكلام على مجموع الآيات القرآنية. فعلى الرغم من جودة هذا الكلام، وإمكان تأييده بالأدلّة العلمية، ولكنْ لا يمكن تبريره وتأييده من خلال (المعاد القرآني)؛ لأن المعاد القرآني لا يختصّ بالإنسان، وإنما يشمل العالم بأسره. فالقرآن الكريم يتكلّم في الأساس عن عالم المادّة، ولا يقتصر على الإنسان فقط، فتراه يقول: ﴿**إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ◆ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ ◆ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ**﴾ (التكوير: ١ ـ ٣)، وهذا الكلام كلّه مرتبط بيوم القيامة، ويقول أيضاً: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ**﴾ (إبراهيم: ٤٨). فالكلام لا يقتصر هنا على أرضية أرواحنا،

وإنّما يتحدث عن الأرض التي نعيش عليها (الكرة الأرضية)، وهكذا سائر الآيات الموجودة في القرآن الكريم... ومجرّد نظريته (صدر المتألهين) لا يمكنها أن تحل مشكلة المعاد»[٣].

إلى هنا نكتفي بهذا المقدار، ونستعرض في ما يلي خلاصة الاختلافات بين هاتين المدرستين الفلسفيتين واللاهوتيتين على النحو التالي:

١ـ إن تصوّر الله في الفلسفة متأخِّر عن سائر العلوم الأخرى؛ وذلك لأن هذا التصوّر يتبلور على أساس العقيدة ومعرفة الوجود. وعليه فإن معرفة الله تكون من فعل الإنسان؛ إذ إن الإنسان في الوهلة الأولى يكوِّن في ذهنه تصوُّراً عن الله. ثمّ يضطر إلى البحث من أجل إثبات هذا المخلوق الذهني. وحيث إن الله يتمتع في هذه المنظومة بأعلى درجات التجرّد فإن تحديد صحّة هذه الاستدلالات تكون في غاية التعقيد. ومن هنا يتعيَّن على الإنسان أن يمضي وقتاً وعمراً طويلاً ليغدو مؤهَّلاً لمعرفة الله، في حين أن مباني المعرفة الإلهية في النصوص الدينية ترى أنّ معرفة الله من الأمور الفطرية التي تولد مع الإنسان. وإن جميع المعارف الإنسانية اللاحقة تقوم على أساسٍ من هذه المعرفة. ولذلك فإنّ الله في هذه المدرسة لا يتمّ إثباته، وإنما يُكتفى بمجرّد التذكير بوجوده فقط.

وهنا يجدر بنا التذكير بهذه النقطة الدقيقة، وهي أن الذين يسعون إلى إثبات وجود الله يرون أنفسهم أعلى منه، ومحيطون به؛ لأن لازم إثبات الشيء معرفته، وللتعرّف عليه لا بدّ من الإحاطة به. وقد ثبت في المنطق أنّ المعرِّف محيطٌ بالمعرَّف.

٢ـ لا وجود للارتباط في الفلسفة بين سلوك الإنسان وبين موضوع المعرفة. فعلى الرغم من قولهم: إن الإنسان إذا عرف الله فإنه سيتواضع له تلقائياً، بيد أنّ الفيلسوف إذا تكبّر ولم يتواضع لله لا يُقال: إن هناك خللاً في معرفته، وإنما يقال: إنه لم يعمل بمضمون معرفته. وهذا دليل محكمٌ على أن العمل والمعرفة مقولتان منفصلتان عن بعضهما، في حين يُعتبر مفهوم التقوى في الإسلام شرطاً في معرفة الله، والفسق بداية لبُعد الإنسان عن الله؛ حيث روي عن الإمام الصادق‰ أنّه قال: «الخشية ميراث العلم، والعلم شعاع المعرفة وقلب الإيمان. ومن حُرم الخشية لا يكون عالماً، وإن شقّ

الشّعر في متشابهات العلم. قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨)»[٤].

٣. إن موضوع الإرادة في الفلسفة الإغريقية، وحتّى في جميع أساليبها المصحّحة من قبل المسلمين، لا تعني مفهومها الإسلامي. بمعنى أن موضوع الإرادة بفعل وقوعها تحت تأثير العلة والمعلول تجعل الجبر في نهاية المطاف قدراً لكلّ موجود، حتّى الباري تعالى. ويكفي في ذلك الرجوع إلى الكتب الكلامية لتقف على عبارات من قبيل: «يجب على الله أن يكون عادلاً»، وما إلى ذلك.

٤. إن المفاهيم المعروفة عند الفلاسفة (من قبيل: الوجود، والمادة، والمجرّد، والإرادة، والارتباط بين الموجودات، والعلّة والمعلول، وما إلى ذلك)، هي من صنع الإنسان. ورغم عدم وجود أيّ إشكال من الناحية العقلية على هذه المسألة فإنّه مع وجود المصادر الأفضل (القرآن والسنّة) لا يكون الاقتصار على المنطق البحت عقلانياً، ويجب بحكم العقل أن يُستفاد من هذه المصادر. وبعبارة أخرى: في العقل المزدوج يتمّ التعاطي مع «الوحي» بوصفه مصدراً معرفيّاً حقيقياً. وهذا الأمر لوحده يضيّق الشرخ القائم بين المدارس الأخبارية والأصولية إلى حدٍّ كبير، ويمكن القول: إن طرح العقل المزدوج مقبولٌ في كلتا هاتين المدرستين.

٥. وعلى الرغم من أنّ الفلاسفة المسلمين عند البحث والجدل يُسارعون إلى القول بأن الفلسفة أسلوب للتفكير، وأنّها تعاني من بعض المحدوديات، إلاّ أنهم مع ذلك في المواطن التي يتعيَّن عليهم إعطاء الأولوية للنقل نجدهم يستعينون بالعقل؛ من أجل فهم وتفسير هذا النقل، ويعطون الأولوية للعقل، ويعملون على تأويل النقل. وهذا ناشئٌ من عدم التفاتهم إلى المحدوديات الحقيقية في العقل. وبعبارة أخرى: إنهم أصابوا في اعتبار العقل محدوداً، ولكنَّهم أخطأوا في تحديد مواطن تلك المحدوديات.

وقد عمدنا إلى طرح نظرية «العقل المزدوج» من أجل رفع هذه النواقص، مضافاً إلى احتوائها على الخصائص التالية:

١. إنّها بدلاً من «الإثبات» تطرح «التذكُّر».

٢. إن تأثير هذه النظرية على أصول الدين وطريقة تدريسها عميقٌ جدّاً، وخاصة

بالالتفات إلى أنّ مسألة وجود الله هي الأصل، وأن سائر الأمور يتمّ التعرّف عليها من خلالها وعلى أساسها. وهناك إشارة في الفصل الرابع إلى هذا الأسلوب.

٣ـ لا يتمّ إيضاح منزلة العقل والنقل بشكلٍ كامل فحسب، بل يستفاد من المزج بينهما بشكلٍ دائم.

٤ـ حيث إنّ مباني العقل المزدوج قد تمّ تدوينها من أجل بيان وشرح المباني المنطقية ـ الفلسفية لعلم أصول الفقه، فمن الطبيعي أن يخلق أرضية أفضل لهذا العلم بالقياس إلى المنطق الأرسطي. فإن موارد من قبيل: خبر الواحد أو الخبر المتواتر لا حجّية لها من وجهة نظر المنطق الأرسطي، ولكنْ في العقل المزدوج، حيث يتمّ إدخال عنصرَيْ الإيمان والتقوى، يُمكن إعداد أسس لحجّية هذا النوع من الأخبار.

٥ـ إن التيّارات العلمية الحديثة في الغرب ـ وخاصّة في الولايات المتحدة الأميركية ـ في حقل معرفة الخلايا الدماغية، وتأثير المشاعر والأحاسيس في ذكاء الإنسان ومعلوماته، منسجمة مع هذه النظرية انسجاماً كاملاً[(٥)].

٦ـ يمكن اعتبار هذه النظريّة حركة في سياق تفعيل العقل طبقاً لموازين المدرسة التفكيكية.

الفصل الثاني: دراسة المدركات الإنسانية

نهدف في هذا الفصل إلى إثبات أنّ منهجنا الفكري لا يقوم ـ كما يتصوّر الفلاسفة ـ على علم المنطق فحسب، بل إن جانبنا الروحي دخيلٌ وبشدّة في جميع النتائج الحاصلة من قبل نشاطنا الذهني أيضاً. وبعبارة أخرى: إن تخليص نمطنا الفكري من الجوانب الروحية، والاقتصار على الجوانب المنطقية البحتة في تفكيرنا ليس سوى وهمٍ من الأوهام. إننا في هذا الفصل نسعى إلى إثبات عدم إمكان أن ينفرد الجانب المنطقي من تفكيرنا لوحده، ويكون مبدعاً وخلاّقاً. من هنا فإننا سنعمد إلى تقسيم الأساليب الاستدلالية إلى قسمَيْن:

أـ أسلوب الكلّ إلى الجزء (القياس): إذا كان المنطق هو الحاكم المطلق على هذا الأسلوب ستكون جميع النتائج الحاصلة عنه دقيقة ومنطقية. وعلى هذا الأساس

فإن ما يُذكَر في المنطق بوصفه برهاناً قياسيّاً يكون من هذا النوع، وتكون نتائجه صحيحة. غاية ما هناك أنّ كلامنا يكمن في كبرى برهان القياس. فسؤالنا هو عن مصدر هذه الكليات، وتحت أيّ منظومة فكرية استطعنا الوصول إلى كليّ من الكليات؛ وذلك لأن إحساساتنا تكتفي بإدراك «الجزئي»، وإنّ هذه الإدراكات الجزئية هي التي تتحوَّل بمرور الزمن إلى إدراكات كلية. إن تاريخ الفلاسفة يُثبت هذه الحقيقة، وهي أن الناس قد أخطأوا مراراً وتكراراً في مسألة القياس. ومن باب المثال نذكر النموذج التالي: لقد كان المهندسون والمخترعون يذهبون من الناحية المنطقية إلى استحالة صُنع شيء يمكنه الطيران؛ وذلك لأنّ كل جسم أثقل من الهواء سينزل إلى الأسفل، وحيث كانت جميع الأجسام أثقل من الهواء، إذاً طبقاً لهذا القياس المنطقي لا يمكن لأيِّ جسم أن يستقرّ في الهواء. وإنّ السبب الرئيس في هذا النوع من الأخطاء هو أننا إذا نظرنا في أيّ قياس منطقيّ نجده مشتملاً على أمر كلّي، وإنّ هذا الأمر الكلّي في واقعه وحقيقته عبارةٌ عن حركة من الجزئي إلى الكلّي، أو ما يُسمّى بالاستقراء.

ب ـ أسلوب الجزء إلى الكلّ (الاستقراء): حيث إن جميع إدراكاتنا مرتبطة بهذه الحركة فإنّ الجانب الأكبر من هذا الفصل سوف يختصّ بهذا القسم. وكما سنثبت فإنّ هذا القسم لا يمكنه أن يعطي نتائج منطقية خالصة. وبطبيعة الحال فإن هذا ليس شيئاً جديداً، فقد سبق للفلاسفة منذ القدم أن سعَوْا إلى حلّ هذه المعضلة. بيد أن السيد الشهيد الصدر هو أول مَنْ أثبت ضرورة أمرٍ آخر غير اليقين المنطقيّ لحلّ مسألة الاستقراء. وإنه من خلال طرح اليقين الذاتي، إلى جانب اليقين الموضوعي والمنطقي، عمد في الحقيقة إلى فتح المجال أمام الروح الإنسانية والقسم الذاتي من الإنسان في الاستدلال أو الكشف الاستقرائي. وهذا ما التفت إليه أحد أساتذة جامعة طهران، وهاجم في نقدٍ كتبه على كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» ما قام به السيد الشهيد. وإنّ مضمون اعتراض هذا الأستاذ هو أنّ السيد الشهيد قام بعمل أحجم عن القيام به جميع الفلاسفة طوال قرون، حيث إنهم كانوا يرومون العثور على حلّ من خارج الروح البشرية والأحاسيس الإنسانية، وإنّ السيد الشهيد من خلال إدخال

الروح الإنسانيّة لم يقُمْ بعملٍ شاقّ أو مبدع.

في حين إنه من خلال طرح العقل المزدوج لم يتمّ إهمال الجانب الذاتي من الإنسان، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد تمّ الاعتراف به رسمياً، حيث نقول: إن الطريق الصحيح لا يكمن في حذف الذات بالكامل، بل يكمن في العثور على معادلات وضوابط ضرورية في سياق الاستفادة الصحيحة منها، كما ذكر السيد الشهيد في كتابه المذكور آنفاً شرائط للتفكير الصحيح في اليقين الذاتي.

وعندما ندرس مسألة التفكير من خارج أيّ نوع من المدارس الفلسفية ندرك أننا إذا أردنا لاستدلالاتنا أن تكون صحيحة بشكل كامل يجب أن تكون هناك واحدة من الحالات التالية:

١ـ أن ندرك منذ الصغر جميع الكليات؛ كي نتوصّل إلى المطالب الجيدة من خلال توظيف القياس؛ إذ كما تقدَّم أن ذكرنا فإن القياس حركة من الكلّ إلى الجزء، ولكي تكون نتائجه صحيحة علينا أن نفترض عدم ارتكابنا أيّ إشكال في الكلّيات، وإنّ هذه الكليات بأجمعها هي عين الواقع. وبعبارة أخرى: أن تكون جميع معلوماتنا الكلّية فطريّة وبديهية.

٢ـ أن نؤمن بأن نتائج الاستقراء ـ كما هو الحال بالنسبة إلى برهان القياس ـ متينة وواقعية. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الاستقراء التامّ في الحقيقة ليس من نوع الحركة من الجزء إلى الكلّ، بل هو نوع من الإخبار.

٣ـ أن نعثر على طرق حلٍّ أخرى من خارج المنظومات الفلسفية والمنطقية الموجودة. وبطبيعة الحال فإن أنصار العرفان وفلاسفة الإشراق يدَّعون عثورهم على مثل هذه الطرق. وربما أمكن القول بأن نظرية العقل المزدوج تُعتبر واحدةً من هذه الأساليب التي تعترف بـ «الوحي» بشكلٍ كامل، وتعمل على طرح كلمتها بشكل منطقي، ومن خلال توظيف الشواهد الموضوعية تفتح فضاءً واسعاً للدراسات المنطقية.

إننا سنبحث في الأسلوب الثالث ـ أي مقترح العقل المزدوج ـ في الفصل التالي إن شاء الله.

وأمّا الاستقراء فقد تعرّض للتشكيك منذ فجر الفلسفة. **فأوّلاً**: إن الناس

متفاوتون في الوصول إلى الكلّيات. **وثانياً**: لم يعثر الفلاسفة حتى الآن على طريقة منطقية مئة بالمئة للحصول على اليقين من الاستقراء. وإنّ بعض الناس يحكمون بكلية مسألة ما، حتّى بعد رؤية مورد واحدٍ من مواردها، ليلتفتوا بعد ذلك إلى خطأ الحكم الذي أصدروه بمجرّد رؤيتهم المورد التالي. ومن جهة أخرى فإنّ المسار التاريخي للعلوم يُثبت أن الإنسان لا يسعه الاعتماد والتعويل على الكليات التي تمّ التوصّل إليها من هذا الطريق. ولا بأس هنا بذكر هذه الطرفة الغريبة: سافر ذات يوم صحفي ومهندس وعالم رياضيات على متن قطار في الولايات الأميركية المتّحدة. ولدى وصول القطار إلى ولاية كاليفورنيا قال الصحفي: يبدو أن جميع الأبقار في كاليفورنيا سوداء، فبادر المهندس إلى تصحيح كلام الصحفي قائلاً: بل يجب القول: إنّ الأبقار التي رأيناها حتى الآن في كاليفورنيا سوداء، وهنا تدخل عالم الرياضيات قائلاً: بل يجب القول بأنّ الجانب الذي رأيناه من الأبقار في كاليفورنيا أسود!

إنّ النقطة المركوزة في ذهن الكثير من العلماء المسلمين هي أننا نعلم الكليات منذ الصغر، ولكن هذه المعلومات موجودة فينا بالقوّة، ولا تتحوّل إلى الفعلية والاستعداد إلاّ من خلال الاحتكاك والاصطدام بالواقع الخارجي. ولكي نتوصّل إلى صحّة هذه النظرية يجب علينا أن نبحث في أننا هل نمتلك نوعاً من العلم الكلي منذ أن خُلقنا أم لا؟ والشيء الذي يجب أن ندركه هو أن الذين يرومون البحث في المسائل الفطرية والبديهية يكونون متقدّمين في السنّ عادة، وقد اختزنوا الكثير من التجارب والعلوم. وإنّ تحديد المقدار الذي تعلّموه في الأزمنة اللاحقة، وأيٌّ منها فطريّ، في غاية الصعوبة. وهنا تجدر بنا الإشارة إلى واحدة من النتائج التي أفرزتها جهود السيد الشهيد محمد باقر الصدر. فإنه من خلال تعيين ثلاثة أساليب قد قدَّم لنا عوناً كبيراً في هذا الطريق السهل والممتنع، تغمّده الله بوافر رحمته، وأسكنه فسيح جنّته.

فقد أكّد السيد الصدر على أنّ المعلومات التي تزداد تدريجياً، ويشتدّ وضوحها بمرور الزمن، هي من نوع المعلومات التي نحصل عليها فيما بعد، ولا يمكنها أن تكون من المسائل الفطرية. وقد جاءت خلاصة هذا البحث في الصفحة ٤٢٧ من

كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء». مضافاً إلى ذلك فإن السيد الشهيد الصدر قد عمد إلى بيان ثلاثة أساليب من أجل التفريق والتمييز بين المفاهيم الأوّلية (الفطرية) وبين الإدراكات التي يحصل عليها الإنسان بالتدريج، وهي:

١ـ إذا اتَّضح شيء من خلال ذكر أمور أكثر لن يكون ذلك الشيء من المسائل البديهية والأولية.

٢ـ أن يرفض الفكر الإنساني كلّ نوع من أنواع إمكان الاستثناء والاستدراك على هذه القضية، حتّى وإن استطعنا أن نأتي بشواهد افتراضية على ذلك.

٣ـ إذا كانت القضية في العوالم الافتراضية الأخرى (غير العالم المادي) معتبرة أيضاً كانت تلك القضية من الأمور الفطرية(٦).

وقبل أن ندخل في دراسة بعض المفاهيم الأساسية يجدر بنا بيان النتيجة التي ذكرها السيد الشهيد الصدر في هذا المجال. إنّ السيد الشهيد من الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأن معلوماتنا الموضوعية ـ أي ما نحصل عليه من العالم الخارجي ـ كلها ناتجة عن نشاطنا الفكري الاستقرائي؛ حيث يقول: «إن التصديق بالواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية»(٧).

وفي ما يلي نبحث في بعض المفاهيم الأساسية؛ لنثبت أن هذه المفاهيم فطرية أم اكتسابية:

١ـ نبدأ من مفهوم «الزمان». فهل مفهوم الزمان أمر فطري أم لا؟ هل كان مفهوم الزمان عبر المراحل التاريخية وحتى بين الأفراد بمعنى واحد؟ وهل مفهوم الزمان عند ابن سينا وابن عربي بمعنى واحد؟ هناك تعريفات كثيرة بشأن الزمان، وهذا في حدّ ذاته يُثبت أنّ هذا المفهوم في حالة تغيّر نحو الأفضل. وعليه لا يكون مفهوم الزمان ـ طبقاً للشرط الأول الذي ذكره السيد الشهيد ـ فطرياً.

٢ـ مفهوم «المكان» بمعنى الفضاء الثابت والذي لا يقبل التغيير ـ طبقاً للشرط الثاني الذي يسوقه السيد الشهيد ـ مفهوم اكتسابي؛ إذ طبقاً لهذا الشرط إذا كان هذا المفهوم فطرياً (أولياً) لما أمكن للفكر الإنساني أن يتصوّر خلافه حتى على مستوى الافتراض، في حين أنّ النظريات الجديدة بشأن الزمان ـ المكان قد أثبتت

إمكان هذا التصوّر. ومضافاً إلى ذلك هناك آيات وروايات كثيرة تدلّ على طيّ الأرض. ولو لم نؤمن بهذه الروايات فإنّه بمجرّد أن نستطيع تصوّر طيّ الأرض وقصرها يكون ذلك دليلاً على اكتسابية هذا المفهوم.

٣. إنّ من الموارد التي تؤخذ على نحوٍ عقلي صرف علمَ الرياضيات. في حين أن الشرط الثالث الذي يذكره السيد الشهيد ﵀ يُثبت أن الرياضيات أيضاً ليست عقلية صرفة، وإنما هي مرتبطة بالأجواء المحيطة بها. ومن باب المثال: يقال: إن مجموع الزوايا الداخلية للمثلَّث تساوي ١٨٠ درجة (زاويتين قائمتين). في حين أننا إذا دقَّقنا النظر، فسوف ندرك أن هذه القاعدة لا تصحّ إلاّ إذا رسمنا المثلَّث على سطح مستوٍ. وأما إذا رسمنا هذا المثلث على سطح منحنٍ، فلن تعود مجموع الزوايا الداخلية لذلك المثلث ١٨٠ درجة. وعلى هذا الأساس وطبقاً للشرط الثالث فإن نتائج الرياضيات سوف تتغير بتغيّر العالم المحيط بالرياضيات. وعليه يجب القول بأن هذا العلم ينبثق عن المفاهيم الاكتسابية، دون الفطرية.

وهنا نقول: حيث لا تكون مفاهيم من قبيل: الزمان والمكان من الأمور البديهية والأولية فبطبيعة الحال لن تكون المادّة ـ التي هي مزيج من الزمان والمكان ـ فطرية أيضاً. وبالطبع كان باستطاعتنا أن نحصل على ذلك من الشرط الأول الذي ذكره السيد الشهيد مباشرة؛ وذلك لأن فهمنا للمادة متغيّر. ومن باب المثال: يمكن لنا أن نشير إلى اختلاف العلماء المسلمين في كون الملائكة من جنس المادّة أو من غير جنس المادة؛ لكونه مؤشّراً على تغيُّر فهمنا للمادة والملائكة. وعليه عندما تكون هذه المفاهيم الجوهرية اكتسابية كيف يمكن لنا الادّعاء بأن جميع معلوماتنا وكلياتنا أوّلية وبديهية؟

وعليه لا مندوحة لنا من الاعتراف بأن معلوماتنا عن العالم الخارجي تقوم على نوعٍ من الاستقراء، كما ذكرنا تنويه السيد الشهيد في هذا المجال. وعليه فإمّا أن نؤمن بكفاية الاستقراء دون أيّ شرط آخر، أو أن نذكر أسلوباً آخر لإضفاء المشروعية عليه.

وقد ذهب السيد الشهيد الصدر ﵀ إلى القول بأنّ اليقين الحاصل من مرحلة

الاستقراء يقينٌ منطقيّ، وذلك عبر سلوك المراحل التالية:

١. **اليقين المنطقي أو الضروري**: يمكن اعتبار هذا القسم معادلة، وهي عبارة عن حساب الاحتمالات. وإنّ لفظ اليقين هنا هو نفس حساب الاحتمالات، وإن لفظ اليقين هنا يعني المعادلة الصحيحة.

٢. **اليقين الموضوعي**: إنّ تطبيق المعادلة المتقدِّمة على العالم الخارجي تستوجب حصول يقين موضوعي. وبالطبع فإن هذا اليقين يكون دائماً أقلّ من واحد، وهو في الحقيقة نوعٌ من الظن.

٣. **اليقين الذاتي**: من خلال دراسة مجموعة من موارد اليقين الموضوعي من مختلف الجهات يحكم العقل بصحّة أو عدم صحّة قضيةٍ من القضايا. وإنّ هذا الحكم هو الذي يجعل الحركة الاستقرائية من وجهة نظر السيد الشهيد منطقية بشكلٍ كامل.

إننا في العقل المزدوج لا نصرّ على المنطقية الصرفة، وإنّما نصرّ على إضافة العنصر الذاتي والإرادي من الإنسان في دائرة معرفته. وعليه فإن الفارق بينه وبين حركة السيد الشهيد الصدر رحمه الله تكمن في بيان عنصر الحكم الذي نعتبره تابعاً لمشاعرنا وإحاسيسنا، وليس في الجانب المنطقي من الإنسان. وبعبارة أخرى: إن اليقين الذاتي حركة إرادية ومتأثِّرة بعواطف الإنسان، ولها ارتباط وثيقٌ بسلوك الإنسان، في حين لم تذكر أيّ واحدة من هذه الخصائص في عمل السيد الشهيد الصدر.

الفصل الثالث: «العقل المزدوج»

عندما تمّ طرح هذه الفكرة للمرّة الأولى، وقيل: نحن لا نستطيع بيان مسائل الفيزياء الذرّية بدقّة، ويجب أن نستعمل فيها نوعاً من حساب الاحتمالات، ثارت ثائرة العلماء، حتى نسبوا إلى (ألبرت أنشتاين) أنه قال: «إن الله لا يرمي بالزهر». ولكن كما تبيّن للعلماء على طول السنين فإنّ هذا العلم لا يقوم على أساس الصدفة وعدم العلم، بل على أساس الإذعان بضعفنا في قياس المادّة بشكل دقيق.

وبهذا حلّ العلم الإجمالي محلّ اليقين في علم الفيزياء الذرية.

وإن «العقل المزدوج» هو مشروع من هذا القبيل، وشبيه بهذا التغيير. بمعنى أنه لا وجود لـ «اليقين» في العقل بشكله المنطقي البحت، وأنه قد أخلى مكانه لليقين العملي والعلوم الإجمالية. والنقطة الهامّة الأخرى التي أخذت بنظر الاعتبار في هذه المسألة هي إدخال عنصر (الإرادة) و(الإمضاء الإلهي) في دائرة المعرفة الإنسانية. وطبعاً بسبب عدم اكتمال المشروع، وعدم اطّلاع الكاتب على تأثير عالم الملكوت على الإنسان، فقد تركنا القسم الثاني مهملاً تقريباً، واكتفينا بإيراد تذكيرٍ واحدٍ منه.

إن الذي تمّ التأكيد عليه في «العقل المزدوج» هو استبدال عنصر «الإرادة» بنوع من العلّية والمعلولية المنطقية. إن هذا الطرح ـ بعد الإذعان بأن نظام العلية والمعلولية لا يمكنه أبداً أن يحوّل (الظنّ القويّ) في الاستقراء إلى (يقين) ـ يُشير إلى نوع آخر من اليقين، موجودٍ عند جميع الناس، وهو اليقين الذي يحرِّكهم ويدعوهم إلى اتخاذ القرارات النهائية. وفي ما يلي نسوق كلمتين لأمير المؤمنين ومولى المتَّقين عليه السلام يصرّح فيهما بأنّ عنصر اليقين إراديّ، وأنّه الدافع الرئيس لنا نحو القيام بأعمالنا:

قال الإمام علي عليه السلام: «مَنْ لم يوقِنْ قلبه لم يُطِعْه عمله»[٨].

وقال عليه السلام أيضاً: «سكِّنوا في أنفسكم معرفة ما تعبدون، حتّى ينفعكم ما تحرِّكون من الجوارح؛ بعبادة مَنْ تعرفون»[٩].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فيه دلالة صريحة على تأثير عمل الإنسان على معرفته. وإن المسار الفلسفي في إيجاد هذا المفهوم الجديد هو:

١ـ إن الإنسان في بداية خلقته لا يحمل أيّ انطباع عن العالم الخارجي المحيط به. وإذا كان لديه سلسلة من المعلومات الأولية، فطريّة أو أيّاً كان اسمها، فإنّه ليس لها أيّ تأثير على هذه الحركة.

٢ـ إن جميع المفاهيم التي يحصل عليها الإنسان إنّما تكون على نحو تدريجي، وهي من نوع الحركة والانتقال من الجزء إلى الكلّ. وعلى هذا الأساس لا يمكن الحصول على مفهوم كلّي منطقي. وبعبارة أخرى: إن جميع كلياتنا واستنتاجاتنا من العالم الخارجي إنما هي حصيلة عملية استقرائية.

٣. إنّ أهمّ نقطة في هذا الطرح تكمن في هذه الناحية، وهي: كيف ننظر إلى مسألة الاستقراء؟ قيل: إن الاستقراء يرفع دائماً من قوّة الظن من خلال حساب الاحتمالات، ولكنه لا يبلغ بها إلى حدّ اليقين. ومن جهة أخرى هناك في وجودنا عنصر يدعونا إلى (العمل)، وهذا العنصر هو الذي يردم الهوّة الواقعة بين (الاحتمال القوي) وبين (اليقين)، وهي الحركة التي تبدأ بفعل إرادة الإنسان، وتتحوّل إلى يقين بإمضائها من قبل الله تعالى. وعلى هذا الأساس فإن اليقين فعل إراديّ للإنسان يقترن بتوفيق الله، ويمكن لنا أن نطلق عليه لفظ (الإيمان) أيضاً.

٤. إن (اليقين) في هذا الطرح لا يعني الوصول إلى الواقعية الخارجية، بل هو عنصر يدفعنا نحو العمل. وبطبيعة الحال فإنّ ردّة الفعل الناجمة عن فعلنا تستعمل بوصفها تجربة أخرى لتطوير وتحسين معرفتنا للعالم الخارجي.

٥. بالالتفات إلى ما تقدَّم فإن (المعرفة) ليست حركة ذات مرحلة واحدة، بل هي حركة فكريّة دائبة ودائمة، ذات (مراحل سكونية) تسمّى باليقين أو الاعتقاد.

٦. حيث يكون للإمضاء الإلهي، وكذلك لسلوكنا، تأثيرٌ في مسألة المعرفة، لذلك يتمّ طرح التقوى بوصفها عنصراً رئيساً في المعرفة.

٧. إن انتقال الفكر من شخصٍ إلى آخر على شكل إثبات منطقي سيغدو ممكناً، بل يتمّ عبر التذكير من قبل الشخص الأول، والإيمان من الشخص الثاني.

٨. وفي هذا الطرح يكون (اليقين) على شكل العلم الإجمالي العملي، وليس العلم الدقيق المنطقي النظري.

٩. إن أسلوب الاستدلال الصحيح الموجود في هذا الطرح يتطابق مع القوانين الموجودة في الرياضيات تطابقاً تامّاً. بمعنى أنّه في كل نوع من أنواع الاستدلال يجب في البداية تعريف الفرضيات المسبقة. وبذلك تقوم هذه الفرضيات المسبقة بدور (الكليات) في القضايا المنطقية. فإذا لم نتوصَّل إلى نتيجة من خلال هذه الفرضيات المسبقة، أو قامت النتيجة المذكورة بنقض هذه الفرضيات، وجب حينها القيام بتغيير هذه الفرضيات المسبقة. وفي هذه الصورة يمكن لنا أن نعتبر النتائج الحاصلة منطقية (في إطار افتراضي محدود).

الفصل الرابع: توظيف العقل المزدوج في الأصول

تقدَّم في الفصل الأول أن استعرضنا بعض النقاط على ضعف الاستفادة من المباني الفلسفية في أصول الدين. وكما ذكرنا هناك فإن أصل طرح العقل المزدوج إنما كان من أجل رفع هذه الإشكالات المذكورة والتغلّب عليها، وإيجاد مبنى جديد قائم على أساس الروايات الإسلامية؛ لكي نكون قد وفّقنا إلى تأسيس نظام طبيعي ومتناسب بين العقل والنقل.

وفي هذا الطرح ستكون حركتنا العقلية في أصول الدين على النحو التالي:

أ. الفرضيات المسبقة: إنّ الفرضيات المسبقة في الإسلام هي التي تكون شرطاً في قبول إسلام الفرد. بمعنى ليس مجرّد الاعتراف بالوجود، بل وكذلك الاعتراف بوحدانية الله تعالى، والنبوة لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله.

وعلى هذا الأساس فإن أسلوب التحقيق يكون قائماً على الأصول التالية:

١. أن ينظر إلى عالم التكوين وعالم التشريع بوصفهما أساسين لاكتساب المعرفة بالواقعيات والحقائق.

٢. كما تقدّم في طرح العقل المزدوج يمكن للعقل المنطقي أن يعمل في إطار الفرضيات المسبقة المتقدّمة على شكل قياس.

٣. حيث إن العثور على (وجه مشترك) الصغرى والكبرى في القياس، وهو في حقيقته عبارة عن عملية استقرائية، يجب أن نستعين بالله؛ لكي ينجينا من الوقوع في الأخطاء من هذه الناحية.

ب ـ الاستنتاج: لو التفتنا إلى طبيعة العمل في الفقرات المتقدّمة فسوف ندرك أن الحركة المعرفية في الإسلام إنما هي من قبل الله نحو الجزئيات، وليس العكس: «اللهم عرّفني نفسك، فإنك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف رسولك. اللهم عرّفني رسولك، فإنك إن لم تعرفني رسولك لم أعرف حجّتك. اللهم عرفني حجّتك، فإنك إن لم تعرّفني حجّتك ضللت عن ديني»[١٠].

إنّ الفقرة الأخيرة من هذا الدعاء تثبت بوضوح كامل أهمية الرجوع إلى «النصّ» والروايات؛ من أجل إدراك المفاهيم بشكل صحيح. والموضوع الآخر الذي

يمكن ذكره بوصفه نتيجة عن الحركة المتقدّمة هو أن التشريع (النقل) يظاهر التكوين (العالم الخارجي)، ويجب أن تكون النتائج الحاصلة متطابقة على الدوام مع هذين المصدرين. وعليه فإذا كانت النتيجة مخالفة للنصوص الإسلامية نكون حتماً قد ارتكبنا خطأً في مسارنا الفكري.

الفصل الخامس: الاستنتاج

سعى عددٌ من علماء إلى التأكيد على أنه طبقاً لمعرفتهم بالمصادر الإسلامية فإننا لا يجب ولا نستطيع أن نثبت الله. وبطبيعة الحال يمكن أن تكون لنا حركة منطقية عقلية في ما يتعلق بمعاني صفات الله، وكذلك مفاهيم المُلْك والملكوت، ومقام الأنبياء والأئمة، وسائر الموارد المذكورة في نصّ الآيات والروايات.

والنقطة الأخرى التي يروم الكاتب بيانها في هذا الفصل أنّ الحركة العقلية الصرفة من أجل إثبات الأصول الدينية لم تكن حركة موفّقة، وكان فيها بعض الثغرات الطفيفة، التي تتضح من خلال البحث والتدقيق. فمثلاً: إن إثبات المعاد للذين لا يؤمنون بالوحي والإسلام بنفس الأساليب التي كانت متداولة حتى الآن لا يمكن أن يكون ممكناً من ناحية العقل المنطقي. وإنما يجب التذكير به فقط، وبيان المراد بشكلٍ واضح وصريح. أجل، إن إثبات النظريات على أساس الروايات بالنسبة إلى المسلمين هي عملية عقلية في حاضنة النقل، وهي عملية مقبولة.

الهوامش

(١) أسس معرفة الله في الفلسفة الإغريقية وعند الفلاسفة اللاهوتيين.

(٢) المدرسة التفكيكية.

(٣) مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٤: ٧٩٣ ـ ٧٩٤.

(٤) الحياة ٢: ٣٣٢ ـ ٣٣٣، نقلاً عن بحار الأنوار ٢: ٥٢، عن (مصباح الشريعة).

(5) see: Goleman, Daniel. Emotional Intelligence Why it can matter more than IQ.

(٦) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٣٩.

(٧) المصدر السابق: ٤٢٦.

(٨) الحياة ١: ٧٢، نقلاً عن غرر الحكم: ٢٩٤.

(٩) المصدر السابق ٢: ٣١٧.

(١٠) مفاتيح الجنان، دعاء في غيبة صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه.

منهج دراسة المسائل الاقتصادية

الصدر أنموذجاً

د. أبو القاسم اليعقوبي(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر

مقدّمة ــــ

هناك الكثير ممَّنْ يسعى إلى طرق باب المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولكنهم لا يعثرون على نقطة الانطلاق بشكل صحيح، أو إنهم يهابون الدخول في مثل هذه المسائل. وإذا تمكَّنوا من تذليل صعوبات الانطلاقة الأولى فإنهم يحتاطون في بيان ما توصَّلوا إليه، ويبالغون في هذا الاحتياط.

بيد أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر من الفقهاء القلائل والأفذاذ الذين كانت لهم خطوات واسعة ومثمرة في مجال التعريف بالمفاهيم الدينية، وحلّوا الكثير من العُقد والمعضلات. فقد كان السيد الشهيد يسعى إلى تشخيص الداء بشكل صحيح، ويحاول وضع العلاج الناجع. وكان يعرف مداخل المباحث ومخارجها بشكل علمي، وكان يُظهر ما توصَّل إليه بكلّ جرأة وشجاعة ووضوح. وكان يستحثّ الأفكار إلى السعي والنشاط، ويأخذ الظروف الزمانية والمكانية بنظر الاعتبار، ويعمل على طرح الدين الإسلامي بشكل منطقي، ومنسجم مع المتغيّرات المعاصرة، متجنِّباً تكرار ما سبق أن ذكره المتقدِّمون، ساعياً إلى فتح آفاق جديدة، وسلوك أودية غير مطروقة.

ومن تلك الأودية غير المطروقة التي خاض السيد الشهيد في فجاجها بشكل

(*) باحثٌ متخصِّص في الاقتصاد الإسلامي.

صحيح ودقيق، وعلّم الآخرين وأرشدهم إلى فجواتها ومداخلها، المسائلُ الاقتصادية في الإسلام. وقد شكّلت بحوثه العلمية والفقهية في هذا المجال منعطفاً في طرح هذا النوع من المباحث، وترك لنا الكثير من الإبداعات التي يمكن لكلّ واحد منها أن يشكّل دعامة مفعمة بالعطاء العلمي في الثقافة الشيعية. مضافاً إلى الكتابات والمقالات المتفرّقة حول موضوع المباحث والطرق الرئيسة للاقتصاد الإسلامي يجب التذكير بكتاب (اقتصادنا)، الذي لا يزال ـ بعد مضي عقود على تأليفه ـ في صدارة المؤلفات الإسلامية في موضوع الاقتصاد، وعلى حدّ تعبير أحد تلاميذ السيد الشهيد: «لا تزال الأبعاد العميقة لهذا الكتاب مجهولة حتى في مجتمعاتنا»[١]، أو على حدّ تعبير شخص آخر من تلاميذ السيد الشهيد: «من وجهة نظري لم يسبق أن تمّ تأليف كتاب مثل كتاب (اقتصادنا)، كما لم يؤلَّف مثله كتاب حتّى بعد مضي ربع قرن على تأليف هذا الكتاب»[٢].

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المؤلفات الاقتصادية للسيد الشهيد ـ وخاصّة كتاب (اقتصادنا) ـ قد ساهمت في خلق تيارات فكرية إسلامية، وكانت بارقة أمل للمتعطّشين إلى الثقافة الإسلامية، وحثّتهم على القراءة والبحث والتحقيق المبدع في المصادر الدينية؛ إذ «منذ أن تمّ تأليف كتاب (اقتصادنا) من قبل السيد الشهيد محمد باقر الصدر ساد توقُّع بين جميع المفكّرين في البلدان الإسلامية بأن تتمّ دراسة المسائل الاقتصادية في ضوء (الاقتصاد الإسلامي)، واكتشاف حلولها النظرية في الوهلة الأولى، ليصار بعد ذلك إلى تطبيقها على المستوى العملي، عندما يتمّ تأسيس الدولة الإسلامية؛ من أجل رفع الأزمات والمشاكل الاقتصادية»[٣].

وفي هذه المقالة ستكون لنا إطلالة عابرة على أساليب دراسة المسائل الاقتصادية من وجهة نظر هذا الفقيه الفذّ، وكلّنا ثقة ويقين بأن أفكار السيد الشهيد ومؤلّفاته ستنفع المجتمع الإسلامي والحوزات العلمية والجامعات، وسوف تعبّد الطريق لمواصلة الدرب، ولكي تكون ملهمة للنظام الإسلامي والمسؤولين في الدولة.

إننا نسعى في هذه المقالة إلى بيان الأساليب والطرق الإبداعية التي قام بها السيد الشهيد في مجال الاقتصاد الإسلامي. ولكنْ حيث إن المباحث في هذا المجال

شديدة التشعّب والسعة سنكتفي ببيان قطرة من هذا المحيط، مكتفين بالمسائل الجوهرية والأساسية.

وقبل الدخول في صُلب الموضوع نشير إلى ثلاثة خصائص عامّة من خائص أسلوب كتابة السيد الشهيد الصدر، وهي:

١. الكتابة الاستيعابية والمنهجية

إن اتّساع رقعة العلوم البشرية، والتوظيف العميق للأدوات والوسائل الجديدة في البحوث، يفتح كلّ يوم أمام الباحثين والمحقّقين آفاقاً جديدة. وفي القرن الأخير، وإثر بعض الأحداث والثورات العلمية والمدرسية في العالم، عمد هؤلاء الفقهاء إلى توظيفها، فانعكست في آثارهم بشكلٍ كبير، وحثّهم ذلك إلى توسيع وزيادة الأساليب الحديثة في طرح المباحث والمسائل.

وقد تركت هذه الحقيقة تأثيرها على البنية التحقيقية في حوزات العلوم الدينية، الأمر الذي حمل العلماء والفقهاء الواقعيين والخبراء بالمرحلة على اختيار الأساليب الحديثة في عملية تبيين التعاليم الدينية، وتجسيد حقيقة الإسلام الواقعي والصحيح.

ومن أولئك الفقهاء المبدعين والطليعيين الأستاذ السيد الشهيد محمد باقر الصدر. فقد كان هذا العالم العملاق، بالإضافة إلى إحاطته بالعلوم الحوزوية وإشرافه الكامل عليها، يتمتَّع أيضاً بأسلوب خاصّ ومبدع في طرح المسائل الفقهية والتعاليم الدينية. فلم يكن ليقنع بمجرّد إضافة فرع على الفروع السابقة، أو أن يضيف هامشاً وحاشية على سائر الهوامش والحواشي السابقة، بل كان يرنو إلى مواكبة الزمن والحاجة المستحدثة، وتوظيف الأساليب الجديدة والمنهجية في التعاطي مع المصادر والتعاليم الدينية، وعرضها وتقديمها بشكل منهجي منتظم. وقد انعكست هذه الرؤية الشاملة والمنهجية للمسائل في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية على أفكاره وآثاره بشكل خاصّ. ولكنها تجلّت في مجال دراسة المسائل الاقتصادية بشكلٍ أكبر.

يرى السيد الشهيد وجود علاقة وثيقة بين الاقتصاد الإسلامي والمسائل العقائدية والأخلاقية والعاطفية والنظام السياسي. ومن هنا فقد ذهب إلى القول بوجوب عدم الفصل بين الاقتصاد الإسلامي وسائر الأجزاء الدينية الأخرى. وقال سماحته ما مضمونه: هناك بين الشكل العام للنظام الإسلامي والأساس الخاصّ الذي يقوم عليه نوع من الترابط، وإنّ الغفلة عن هذه الحقيقة تعرِّض الباحث في دراسته الاقتصادية للكثير من حالات التشكيك والتناقض في النصوص.

من هنا فإن السيد الشهيد يقدِّم في كتاباته وتحقيقاته الاقتصادية طرحاً منهجياً منسجماً؛ وذلك حيث يقول: «إننا في وعينا للاقتصاد الإسلامي لا يجوز أن ندرسه مجزّأً بعضه عن بعض، نظير: أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا، أو سماحه بالملكية الخاصّة، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطَّط العام... وإنما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامّة التي تنظم شتّى نواحي الحياة في المجتمع، كما ندرك الشيء المحسوس ضمن صيغة عامة تتألف من مجموعة أشياء. وتختلف النظرة إلى الشيء ضمن الصيغة العامة عن النظر إليه خارج تلك الصيغة أو ضمن صيغة أخرى»[٤].

وبذلك ندرك أن الاقتصاد الإسلامي جزءٌ من كلّ. وعليه يجب على الباحث الذي يروم الكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام أن ينظِّم قراءته وأبحاثه من خلال هذه الرؤية المنهجية؛ لكي يصل إلى النتائج المناسبة والمطلوبة.

٢ـ المذهب الاقتصادي

يذهب السيد الشهيد إلى الاعتقاد بأنّ على المحقِّق في المباحث الاقتصادية أن يعمل قبل كلّ شيء على الفصل بين مقولة علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وأن لا يخلط بينهما في العملية التحقيقية؛ لكي يغدو فهم البحوث الاقتصادية عليه أيسر.

وهذا ما بيَّنه سماحته في سائر كتاباته، وفي موضعين من كتاب (اقتصادنا)، وقد توصل من خلالهما إلى معيار وميزان استعادة استيعابهما، حيث يقول: «إن علم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط

تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكّم فيها... بينما المذهب الاقتصادي للمجتمع عبارة عن الطريقة التي يُفضّل المجتمع اتّباعها في حياته الاقتصادية، وحلّ مشاكلها»[٥].

وعلى الرغم من أن علم الاقتصاد السياسي قد ظهر في القرون المتأخرة، وترعرع في طليعة العصر الرأسمالي بشكلٍ كبير، بيد أنّ جذوره العلمية تمتدّ لأبعد المراحل التاريخية. فقد ساد نوع من التفكير الاقتصادي في جميع الحضارات بما يتاسب والمساحة التي تسيطر عليها، وكانت تعمل على توظيف البرامج والمشاريع الاقتصادية العامة والجزئية، آخذين بنظر الاعتبار المدّة الزمنية والاحتياجات الملحّة. وكان علم الاقتصاد يتبلور على أساس المدارس الاقتصادية المتّبعة. من هنا نرى لكلّ واحد من علماء الاقتصاد مذهباً خاصّاً. وإنّ أشخاصاً، من أمثال: آدم سميث، وريكاردو ماركس، وغيرهما، كانوا ينتهجون مذهباً ومسلكاً اقتصادياً خاصّاً، وكانوا يقيمون علومهم الاقتصادية على أساسه.

وعلى الرغم من نقاط الاشتراك الكثيرة بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي توجد نقاط افتراق واضحة بينهما. فمثلاً: إن علم الاقتصاد يبحث في أدوات الإنتاج وكيفية تأثيرها على بعضها، وكذلك نصيب كلّ واحد منها في أنواع الملكية، في حين أن المذهب الاقتصادي يتحدّث عن صحّة وعدم صحّة أنواع الملكية. وإنّ علم الاقتصاد يبحث في نماذج التوزيع، بينما يبحث المذهب الاقتصادي في ما هو الصالح وغير الصالح من هذه النماذج، وما إلى ذلك.

وقد عمد السيد الشهيد ـ من خلال الالتفات إلى الفرق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي ـ إلى بيان الشواخص والمعايير الواضحة التي تفصل بينهما، وذلك حيث يقول: «فالمذهب الاقتصادي يشمل كلّ قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية تتصل بفكرة (العدالة الاجتماعية). والعلم [علم الاقتصاد] يشمل كلّ نظرية تفسّر واقعاً من الحياة الاقتصادية بصورة منفصلة عن فكرةٍ مسبقة أو مَثَلٍ أعلى للعدالة... ففكرة العدالة هي الحدّ الفاصل بين المذهب والعلم، والعلامة الفارقة التي تَميَّز بها الأفكار المذهبية عن النظرات العلمية»[٦].

ربما كان الدافع وراء رفض البعض للاقتصاد الإسلامي هو أن هذا البعض قد تصوّر أن الهدف من الاقتصاد الإسلامي هو التأسيس لعلم الاقتصاد الإسلامي، إلاّ أنّهم غفلوا عن وجود فرق بين علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية. وإننا في الإسلام وإنْ كنا لا نمتلك علماً في الاقتصاد، ولكنْ يمكن أن يكون لنا مذهبٌ اقتصادي. وإن هذا الفصل والتفريق يُعدّ واحداً من إبداعات السيد الشهيد الصدر. وبطبيعة الحال لا ينبغي أن يذهب التوهُّم بأحد إلى القول بأن الإسلام حيث يمتلك مذهباً اقتصادياً فإنّه لا يتمتَّع بصبغة علمية، ولا يستطيع ولا ينبغي أن يكون له حظّ من علم الاقتصاد وفروعه، بل ـ كما يقول السيد الشهيد الصدر ـ إن أساس تقدُّم وتطوّر العناصر المذهبية الحيوية والمتغيّرة للمباحث الاقتصادية يرتبط في الأساس بتوسيع البحوث العلمية، وحسن الاستفادة من العلم والتكنولوجيا المتطوّرة. وإنّ على الدولة الإسلامية أن تقيم سياستها الاقتصادية على أساس المذهب الاقتصادي، وأن تمضي بها قُدُماً، من خلال الاستعانة بالعلوم الاقتصادية(٧).

٣ـ الرؤية الواقعية

إن المسار المتسارع والمتغيّرات في المجتمعات البشرية أمر حتمي، ولا يمكن إنكاره. فإن التحوّلات المتزايدة عبر الزمان، والتي تشمل جميع الأبعاد والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية وما إليهما، حقيقةٌ يستحيل تجاهلها.

كما لا يمكن التشكيك في دور الزمان والاحتياجات المستجدّة في صياغة التفكير، وتأثيره على نوعية فهم الإنسان. وعليه فإن المحقّقين والباحثين الذين يسعَوْن من أجل حلّ المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لن يتوصلوا إلى النتائج المطلوبة دون أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار.

وعليه فإن الاهتمام بدور الزمان والمكان في التحقيق يعتبر الخطوة الأولى، ومكمن السرّ في الإجابة عن التساؤلات المستحدثة، والظواهر الجديدة. وإنّ الحوزات العلمية والفقهاء المخلصين والمدافعين الحقيقيين عن جامعية الدين وخاتمية الشريعة ـ والذين يرَوْن الفقه نظرية متكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد ـ إنما

يتمكّنون من تطبيق الفقه على المستوى العملي، ويخرجونه من الهامش إلى صلب حياة الناس والمجتمع، إذا استعانوا في اجتهادهم وتحقيقاتهم بالعنصرين الرئيسين المتمثّلين بـ: الزمان؛ والمكان، وأن يقوموا بتحقيقاتهم في المصادر الدينية، من خلال الالتفات إلى الحقائق والواقعيات الراهنة. وقد انصبّت جميع جهود الإمام الخمينيّ‏‏ من أجل إقناع الحوزات العلمية بهذه الحقيقة. فقد أثبت سماحته حيوية وحركية الفقه بوضوحٍ، من خلال رؤيته ومنهجه العلمي.

وإنّ من خصائص السيد الشهيد البارزة في جميع تحقيقاته وتأليفاته، وخاصة في بحوثه الاقتصادية، الاهتمامَ بدور الزمان والمكان، ومن ذلك قوله: «إن عملية التحقيق في المسائل الفقهية تبدأ من الواقعيات العينية، ولكنْ لا على تلك المحدوديات التي كانت على عهد الشيخ الطوسي أو المحقّق الحلّي؛ لأن واقعيات حياتهما كانت تفي بحاجتهما الزمنية، وأما بالنسبة لنا فإنّ مسائل ذلك العصر لم تعُدْ كافية»[٨].

إن هذا النهج والأسلوب ملحوظٌ في جميع تحقيقات وأبحاث السيد الشهيد. فإن سماحته لا ينتهج هذا النمط الفكري في أبحاثه النظرية والعلمية، وإنما كان يهتم بذلك على مستوى تقديم المشاريع العملية والتطبيقية. ومن باب المثال: نجده عند تأليف كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) يأخذ الظروف والشرائط السائدة في المجتمع بنظر الاعتبار.

في بداية عقد الستينيّات تقدّمت الدولة الكويتية لسماحته بطلبٍ أن يقدِّم لها مشروعاً بشأن البنك الإسلامي اللاربوي، فقبل سماحته القيام بهذه المهمّة. بيد أنه قال في بداية هذا الكتاب: «وحديثنا الآن عن أطروحة البنك اللاربوي المقترحة يجب أن يكون بروح الموقف الثاني [النظام غير الإسلامي]؛ لأن المفترض بقاء الواقع كما هو من سائر نواحيه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية، ولو كنا نعالج الموضوع بروح الموقف الأول [النظام الإسلامي] لكان لنا حديثٌ غير هذا الحديث»[٩].

إن التخطيط والبحث في حقل مسائل الاقتصاد الإسلامي في مجتمع تصبّ جميع جهوده ومعاملات الناس فيه على أساس الربا، والذي يسود فيه النظام الرأسمالي، ويحكم جميع مفاصل حياة الناس على المستوى الفكري والأخلاقي

والاقتصادي، يختلف اختلافاً جوهريّاً عن المجتمع الذي تقوم فيه الأمور العامة والتخطيطات والمشاريع الخاصة فيه على أساس الموازين والأصول الإسلامية. وبعبارة أخرى: إنّ لكلٍّ من المجتمع الذي يكون فيه الإسلام هامشياً، ويكون فيه المسلمون بعيدين كلّ البعد عن مسار الأمور، والمجتمع الذي تشكّل الحكومة الإسلامية وقوانينها جوهر وروح حياة الناس، حاجته الخاصّة التي تناسبه. وإن المتوقّع من الحوزة الدينية ورجال العلم فيها أن يلعبوا دورهم تجاه هذين النوعين من المجتمعات بما يتناسب وواقعهما: «وفي أكثر الرسائل العملية تذكر الصورة الأولى المحدودة؛ لأن هذه الرسائل قد كتبت للمتديّنين الذين يعيشون في المجتمعات التي يلعب فيها الإسلام دوراً كبيراً في بنائها. من هنا فإنّ هذه الرسائل العملية لا تستطيع تقديم الاقتصاد الإسلامي إلى المجتمع في إطاره الصحيح والأصيل. ومن هنا فإن القوانين والتشريعات الاقتصادية في الإسلام ـ والتي يمكن لها أن تضمن رفاه المجتمع والشعب وسعادته ـ ستبقى حبيسة الإبهام والغموض»[١٠].

إن رسالة هذا الفقيه ـ العميق والناظر إلى المستقبل ـ التي يريد إيصالها من خلال هذا الكلام هو أنّ على الحوزات العلمية الدينية في هذا العصر أن تعيد النظر في مناهجها التعليمية وأساليبها التحقيقية في مختلف المجالات، وخاصّة في حقل الاقتصاد الإسلامي. ففي الماضي لم تكن الظروف مهيّأة لبحث وتقديم المناهج والأساليب التطبيقية للقوانين الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية؛ وذلك تحت ذريعة عدم وجود أرضية يمكن على أساسها تطبيق الاقتصاد الإسلامي، وسائر الأحكام الاجتماعية الإسلامية الأخرى؛ لعدم وجود دعامة تنفيذية لها. وكان هذا الكلام في حينها وجيهاً ومقبولاً. أمّا الآن حيث تمّ تدوين الدستور على طبق الموازين الإسلامية، وتمّ تأسيس دولةٍ يشرف عليها الولي الفقيه، ويرصدها مجمع مؤلَّف من شورى الفقهاء الذين يتكفَّلون بصيانة الدستور، فلم يبقَ أيُّ موضع لمثل هذه الأعذار. ويجدر بالحوزات العلمية، والمحقّقين والباحثين المسلمين، أن ينظّموا أبحاثهم وتحقيقاتهم بحيث تصبّ في حلّ المشاكل القانونية والتنفيذية الماثلة أمام النظام الإسلامي، وخاصّة في مجال قوانين الاقتصاد الإسلامي، التي قلّما يتمّ الاهتمام بها قياساً إلى سائر المسائل الفقهية

الأخرى.

وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني التنكُّر لجهود الماضين؛ فإنّ ما قام به الأوّلون كان يصبّ أيضاً في سياق الحاجة الزمنية التي عاشوها. وقد قاموا بما عليهم في إطار ذلك الظرف، وهم مشكورون على ما قاموا به من جهود قيّمة. إنّما المراد هو إمكان تظهير المسائل القديمة في قالبٍ جديد؛ ليتناسب وحاجة الواقع المعاصر؛ لنتمكن ـ في إطار التمسُّك بالفقه التقليدي والجواهري[11] ـ من إظهار الفقه بوصفه علماً حيوياً ومنسجماً مع الاحتياجات المعاصرة، لا أن نظهره بوصفه عاجزاً عن تلبية المسائل المعاصرة.

التحقيق المنهجي

لقد بدأ السيد الشهيد بما يتمتَّع به من الخصائص الثلاث التي سبق أن أشرنا إليها، وهي: «الرؤية الشمولية، والمنظَّمة، والواقعية؛ مع الإيمان بالمذهب الاقتصادي في الإسلام؛ ومقدرته وكفاءته الخاصّة على المستوى العلمي والفقهي»، تقديم اقتصاد منهجيّ إلى أصحاب التحقيق في هذا المجال. وفي ما يلي نعمد إلى بيان عنصرين جوهريّين في أفكار ومؤلَّفات السيد الشهيد في الحقل الاقتصادي. وكلُّ واحد من هذين العنصرين يُعتبر في واقع الأمر فرعاً لأساليب التحقيق:

أ ـ الاجتهاد والاكتشاف في المسائل الاقتصادية.

ب ـ موقع الدولة في نظام الإسلام الاقتصادي.

الاجتهاد والاكتشاف

إن أهمّ أسلوب ومبنى لمعرفة المذهب الاقتصادي في الإسلام هو الاجتهاد. وإن للاجتهاد؛ طبقاً للأسلوب ومنهج القراءة المتّبع لكلّ مجتهد، أنواعاً مختلفة. من هنا فإن كل نوع من أنواع الاجتهاد القائم على أساس قواعد الكتاب والسنّة يكون معتبراً ومشروعاً. من هنا ـ أي بسبب الحريات النظرية والعلمية والاجتهادية في الإسلام ـ توجد في المسائل الاقتصادية نماذج وأمثلة اقتصادية كثيرة ومتنوّعة.

إن على الباحث في حقل المنظومة الاقتصادية في الإسلام أن تكون لديه القدرة الكافية لاستنباط أحكام الإسلام الاقتصادية؛ كي يتمكن من بيان ورسم المذهب الاقتصادي في الإسلام بشكل واضح. ومضافاً إلى ذلك يجب عليه أن يكون مطَّلعاً على مختلف آراء الفقهاء في هذا المجال بشكلٍ كامل؛ ليتمكن من اختيار أحد الآراء في عملية تقديم النموذج الاقتصادي المطلوب؛ إذ قد لا يتمكن من التوصل إلى رأيه الخاص، وعليه يضطر من أجل بيان منظومة الاقتصاد الإسلامي، والمذهب الاقتصادي في الإسلام، إلى الاستعانة باجتهادات الآخرين، رغم احتمال مخالفتها لرأيه الخاصّ.

إن دائرة نشاط المجتهد لا تقتصر على الإبداع فقط، وإنما الذي يقوم به في الدرجة الأولى هو البحث والاكتشاف؛ فإنّ الأحكام والآراء الفقهية للفقهاء هي أمور بنائيّة، يتوصَّل المجتهد من خلالها إلى المبنى، أي المذهب الاقتصادي في الإسلام.

من هنا يجب أن يكون اجتهاد المجتهد مقروناً على الدوام باكتشافه؛ ليتمكَّن من الإبداع دائماً. وهذا ما يطلق عليه السيد الشهيد تسمية (عملية الاكتشاف). وهو ما قام في ضوئه ببحث واسع في الاقتصاد الإسلامي. وحيث كان على اطلاع كامل بمختلف المذاهب الاقتصادية، وكان مستوعباً لآراء الفقهاء بشكلٍ صائب وكامل، فقد تمكَّن من هذه العملية الاكتشافية بشكلٍ واضح ويسير، وعمد إلى عرض اكتشافاته في كتاب (اقتصادنا)، وشرح وبيان هذا المبنى، قائلاً: «إذا أراد الفقيه أن يتخطّى فقه الأحكام إلى فقه النظريات، ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، فإنّ طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها، وتحتِّم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعة متَّسقة ومنسجمة من الأحكام. فإن استطاع أن يجد هذه المجموعة في ما يضمّه اجتهاده الشخصي من أحكام، وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي، دون أن يُمنى بتناقضٍ أو تنافر بين عناصر تلك المجموعة، فهي فرصةٌ ثمينة تتَّحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريات... وأما إذا لم يُسعَد بهذه الفرصة، ولم يُسعِفْه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة، فإنّ السبيل الوحيد الذي يتحتّم عليه في هذه الحالة هي أن يستعين

بالأحكام التي أدّت إليها اجتهادات غيره من المجتهدين... وهذا كلّ ما يُمكن إنجازه في عملية الاكتشاف للاقتصاد الإسلامي عندما يعجز الاجتهاد الشخصي للممارس عن تكوين النقطة المناسبة للانطلاق، بل إنّ هذا هو كلّ ما نحتاج إليه تقريباً في هذا الصدد»[١٢].

وطبقاً لهذه الرؤية فإنّه؛ لمعرفة المنظومة والمذهب الاقصادي، لا يسعنا الاكتفاء بالأمور البنائية فحسب؛ إذ ربما تؤدي الكثير من موارد الاختلاف بين آراء وفتاوى الفقهاء ـ المستنبطة من ظاهر النصوص، ومن دون الالتفات إلى سائر الجهات الأخرى ـ إلى إدخال المحقّق والباحث في متاهة واضطراب وتناقض، فلا يستطيع الوصول إلى حلّ. من هنا يتعيَّن عليه أن يبذل كلّ ما في وسعه، وعلى مختلف الاتجاهات؛ لكي يتمكَّن من الوصول إلى الاكتشاف من خلال الاجتهاد: «لا يجب الاقتصار على واحد من الأبنية العُلوية الاقتصادية المباشرة المتمثّلة بالقانون المدني فحسب، بل لا بدّ من انتهاج ومواصلة هذه الطريقة في جميع الأبنية العُلوية الأخرى؛ لكي نتمكن من الوصول إلى البنى التحتية بمعطيات أكثر غنىً وثراءً. ومن هنا سيكون أسلوب القراءة والدراسة منطلقاً من الأبنية العلوية إلى البنية التحتية»[١٣].

توظيف المصطلح: إنّ الأبنية الفوقية والأبنية التحتية في كتابات السيد الشهيد الصدر الاقتصادية، ومنهجه واستنباطه القائم على هذا الأساس، ملحوظٌ في جميع مواطن كتاب (اقتصادنا). فهو في كلّ بحث يقوم قبل كلّ شيء باستعراض الروايات والنصوص ذات الصلة بالبحث، ثم يلقي نظرة على آراء الفقهاء الكبار، ومختلف الفتاوى، ويتوصَّل من خلالها إلى القانون والقاعدة الاقتصادية.

المفاهيم الممهّدة

في ما يتعلَّق بمسار الاكتشاف من طريق الاجتهاد علينا أن لا نغفل عن مسألتين، وهما:

١ـ المفاهيم التمهيدية.

٢ـ العقبات الكابحة.

لقد عمد السيد الشهيد الصدر ـ من خلال الإشارة إلى بحث المفاهيم والعقبات الماثلة أمام المسار الاكتشافي في المذهب الاقتصادي في الإسلام من المصادر الدينية والآراء الفقهية ـ إلى بيان هاتين المسألتين بوضوحٍ تام. فالمفاهيم على قسمين، وهما: **أولاً**: المفاهيم الثابتة؛ **وثانياً**: المفاهيم النسبية والقابلة للتغيير. والفقيه إنما يستطيع الوصول إلى القاعدة الممهّدة في تحقيقاته إذا كان مدركاً للمفاهيم المستعملة في المذهب الاقتصادي بشكلٍ صحيح وكامل. ومن باب المثال: مفهوم (الفقر)، الذي يقع موضوعاً لبعض الأحكام الفقهية. فإننا من دون معرفة هذا المفهوم بدقّة لن نستطيع الوصول إلى الحكم الصحيح، ولن نتمكّن من التوصُّل إلى فتوى مطابقة للواقع. فعلى الفقيه أوّلاً وقبل كلّ شيء أن يحدِّد ويوضّح مفهوم الفقر والفقير؛ كي لا يتردَّد في بيان الحكم الدائمي والثابت لوجوب الزكاة القائم على هذا الموضوع.

يقول السيد الشهيد الصدر ما مضمونه: «إن هذا المفهوم نسبيّ، بمعنى عدم وجود مستوى من الحياة على نَسَق واحد لنوعية الناس في كلّ عصر. وعليه قد يكون الفرد مستغنياً بالنسبة إلى احتياجاته الفردية، وفقيراً في ما يتعلَّق باحتياجاته الرفاهية»[١٤].

من هنا يتعيَّن على مَنْ يروم اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام أن يحدِّد هذا النوع من المفاهيم في المرحلة الأولى، وأن يعمل على بيان وإيضاح موقع كلّ واحدٍ منها بشكلٍ صحيح.

إنّ نوعية الرؤية التي يكوِّنها الفقيه بإزاء مفاهيم، من قبيل: المالكية المطلقة لله، وخلافة الإنسان، وحرّيته في حدود معيَّنة من الرأسمالية التجارية، وطريقة الإنتاج، وطريقة التوزيع، والعلاقات الاقتصادية القائمة، ودور الاقتصاد في السياسة والثقافة، وما إلى ذلك، تشكِّل أرضية للاستنباط الذي يمارسه. من هنا فإنّ السيد الشهيد يرى الاجتهاد نافعاً إذا استطاع المجتهد من خلاله أن يصل إلى مرحلة الاستكشاف. وإنّ من عناصر كشف المذهب الاقتصادي في الإسلام هو معرفة الفقيه للمفاهيم بشكلٍ صحيح. يقول‍‍رحمه الله: «نعني بالمفهوم كلّ رأي للإسلام أو تصوّر إسلامي يُفسِّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى

وارتباطه به تعبير عن مفهوم معيَّن للإسلام عن الكون. والعقيدة بأنَ المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرة وغريزة قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمُّل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع. والعقيدة بأنّ الملكية ليست حقّاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف، تعكس التصوّر الإسلامي الخاصّ لتشريع معيَّن، وهو الملكية للمال؛ فإن المال في المفهوم الإسلامي كلّه مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويُعبِّر عن هذا الاستخلاف تشريعاً بالملكية»[١٥].

وفي ما يلي نستعرض جانباً من المفاهيم من وجهة نظر السيد الشهيد:

أ. خلافة الإنسان

إن الإنسان هو خليفة الله في الأرض. وإن الإنسان في هذه الرؤية مرتبطٌ بالسماء قبل أن يكون مرتبطاً بالأرض، وقبل أن يرنو إلى الماديات هو متشبِّث بالغيب والإيمان. وإنّ الفرد المسلم يسعى مدعوماً بالمعنويات وقوّة السماء إلى عمارة الأرض. وهذا هو معنى خلافة الإنسان في الأرض. فهي مسؤولية توجب عليه التزاماً. وإنّ إدراك الفقيه لهذه الحقيقة يسمح للفقيه بالتعرُّف إلى جميع الآراء المطروحة بالنسبة إلى المسائل الاقتصادية في الإسلام، وتحديد موقع كلّ واحد من المسائل بشكل صحيح، وأن يمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي من خلال الالتفات إلى التفسير والرؤية تجاه الباري تعالى والإنسان والكون. وقد بيَّن السيد الشهيد هذه المسألة بوضوح، فقال: «أنا لا أعرف مفهوماً أفضل وأقدر من مفهوم (خلافة الله)، حيث يتمّ فيه التأكيد بكثافة على طاقة الإنسان وقدرته، بحيث يتمّ اعتباره بوصفه خليفة لله وحاكماً مطلقاً في العالم. كما أنّ مفهوم (خلافة الله) هو أبعد المفاهيم في إثبات التسليم المطلق للقضاء والقدر؛ وذلك لأن هذه الخلافة تفرض على الخليفة مسؤولية تجاه ما استُخلف عليه، وإن هذه المسؤولية لا يمكن أن تكون إلاّ من خلال الحرية والإحساس والاختيار والقدرة على الحاكمية والسيطرة على الأرض»[١٦].

«إن الإيمان بكلمة (لا إله إلا الله) تعني في الخطوة الأولى تحرير الإنسان من الداخل، وفي الخطوة الثانية، وكنتيجة لتحرُّر الإنسان، تفرض عليه أن يعمل على

تحرير الثروات الطبيعية من مالكيّة غير الله؛ لأن هذه الرؤية تقول: (العباد عباد الله، والمال مال الله)»[١٧].

إنّ هذه الرؤية تدعو الفقيه إلى توظيف أساليب استنباطه وتحقيقاته في إطار تبلور خلافة الإنسان على الأرض. وهذه الرؤية ذاتها تجعل الفقيه قادراً على بلوغ الاكتشاف من خلال اجتهاده، وأن يتوصَّل من خلال الأبنية الفوقية والنصوص وآراء غيره من الفقهاء إلى اكتشاف المذهب الاقتصادي.

ب. العدالة الاجتماعية

إن العدالة الاجتماعية تجسيدٌ لخلافة الإنسان في الأرض.

لا يمكن اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام دون الالتفات إلى مفهوم العدالة الاجتماعية بمعناها العامّ والواسع. ومن الواضح أن الباحث والفقيه إذا أراد إيضاح المنظومة الاقتصادية للإسلام من الناحية النظرية، وأن يبحث في طرقها وأساليبها التنفيذية والتطبيقية أيضاً، فعليه أن يهتمّ بهذه القاعدة الكلّية في جميع مراحل تحقيقه واستنباطه. يقول السيد الشهيد الصدر: «يتألَّف الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي من أركان رئيسية ثلاثة، يتحدّد وفقاً لها محتواه المذهبي، ويتميَّز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة. وهذه الأركان هي كما يلي:

١. مبدأ الملكية المزدوجة.

٢. مبدأ الحرّية الاقتصادية في نطاق محدود.

٣. مبدأ العدالة الاجتماعية»[١٨].

وليس المراد من العدالة الاجتماعية مفهومها المجرّد العام، وإنّما المراد منها حقيقة تبدو بمثابة الروح من جسد الأحكام الإسلامية.

تكتسب العدالة في النظام الاقتصادي للإسلام مفهومها الخاصّ والشامل للعدالة في طريقة توزيع المواد الأولية والطبيعية، وتوزيع الثروة المُنتجة. وإنّ الذي يلعب دوراً محورياً في سلامة النظام الاقتصادي في المجتمع هو التوزيع العادل للثروات الأولية

والمصادر الطبيعية. وإذا لم يتمّ توزيع هذه المصادر منذ البداية بشكل صحيح، وتمّ احتكارها من قبل أفراد أو فئات خاصّة، فإن ذلك سيؤدي إلى ظهور الاختلاف الطبقي، الأمر الذي يمهّد إلى سيطرة المتجبرين وأصحاب الثروات الطائلة.

من هنا فقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى انتقاد المذهب الرأسمالي، الذي حصر التوزيع بالربح الوطني، وسكت عن توزيع مصادر الإنتاج، والذي تبجّح بإطلاق شعار الحرّية الاقتصادية. ثم قام السيد الشهيد ببيان موقف الإسلام من التوزيع العادل للمصادر الطبيعية فقال: «وأمّا الإسلام فهو يُعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب، وباستيعابٍ أشمل؛ لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ولا يتهرّب من الجانب الأعمق للتوزيع ـ أي توزيع مصادر الانتاج... بل إن الإسلام تدخّل إيجابياً في توزيع الطبيعة وما تضمّه من مصادر إنتاج، وقسّمها إلى عدّة أقسام، لكلّ قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة أو الملكية العامة... ووضع لهذا التقسيم قواعده، كما وضع إلى صفّ ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة، وصمّم التفصيلات في نطاق تلك القواعد... ولهذا السبب تصبح نقطة الانطلاق، أو المرحلة الأولى في الاقتصاد الإسلامي، هي التوزيع، بدلاً عن الإنتاج، كما كان في الاقتصاد السياسي التقليدي؛ لأنّ توزيع مصادر الإنتاج نفسها يسبق عملية الإنتاج، وكلّ تنظيم يتّصل بنفس عملية الإنتاج أو السلع المنتجة يُصبح في الدرجة الثانية»[١٩].

لا شكّ في أن الباحث والمجتهد الذي يروم رسم معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، والبحث عن مبانيه النظرية والعملية، عليه قبل ذلك أن يبيّن العدالة الاجتماعية بمعناها الجوهري والواسع، كي يتسنّى له توظيفها في طريقة استنباطه، والحصول على النتيجة المطلوبة والمناسبة.

تقوم العدالة الاجتماعية على أصلين:

١ـ التعاون الجماعي.

٢ـ المساواة الاجتماعية.

أما التعاون الجماعي فيعني أن أفراد المجتمع يشعرون بالمسؤولية الكاملة تجاه بعضهم بعضاً. من هنا فقد أمر الإسلام الأغنياء بأن يعطوا الفقراء ممّا عندهم، وأن

يتجنَّبوا اكتناز الثروة، والإسراف والتبذير.

إنّ اهتمام الإسلام بهذا العنصر الروحي والعامل النفسي في إطار تحقيق الاقتصاد الإسلامي، وتبلور العدالة الاجتماعية، يلعب دوراً مؤثّراً ومحورياً في العلاقات الاقتصادية في المجتمع. وإنّ الذي أدخل الاقتصاد الأوروبي والغربي في أزمته الراهنة هو غياب هذا العنصر.

وفي هذا المجال لم يكتفِ الإسلام بتشجيع الناس على الإنفاق، وذمّ التبذير والإسراف فحسب، بل رسم حدوداً للكثير من الواجبات المالية، بوصفها من جملة العبادات الشرعية المفروضة على العباد.

إن هذه الخصوصية التي يتميَّز بها الاقتصاد الإسلامي تشكّل دعامة هامّة في صرح العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وكما يقول السيد الشهيد الصدر: «فالإسلام إذاً لا يقتصر ـ في مذهبه وتعاليمه ـ على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع، وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية؛ ليوفّق بين المحتوى الداخلي وما يرسمه من مخطَّط اقتصادي واجتماعي»[٢٠].

إن هذا المفهوم، الذي يشتمل في الغالب على صبغة أخلاقية وروحية، يساعد في الكثير من الموارد على اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام.

ج. تكافؤ الثروة

إنّ الإسلام يذهب إلى ضرورة التكافؤ الاجتماعي بوصفه أصلاً في سياسته الاقتصادية. فالإسلام ملتفتٌ إلى هذه الحقيقة الطبيعية القائمة على الاختلاف الطبيعي بين أفراد البشر من الناحية الفكرية والجسدية. وإنّ هذا الاختلاف يؤدي بشكل تلقائي إلى اختلاف وعدم تساوي الناس في السعي إلى الحصول على المنافع والمكاسب الاقتصادية. وعليه من الطبيعي أن تظهر في المجتمعات طبقة بوصفها ذات دخل طائل، وطبقة أخرى ذات دخل منخفض. ومن جهة أخرى هناك في المجتمع على الدوام أشخاص عاجزون وفقراء؛ إما بسبب ضعف بنيتهم الجسدية أو الفكرية؛ أو بسبب عدم امتلاكهم لوسائل الإنتاج، وبذلك يعجزون عن الحصول على أبسط مقوّمات

الحياة.

فما الذي يجب علينا فعله تجاه هذه الحقيقة الطبيعية؟ هل يتعيَّن علينا الجلوس مكتوفي الأيدي؛ ليرتفع ثراء الأغنياء، ويزداد فقر الفقراء؛ ليتخبَّطوا في بؤسهم وشقائهم، أم هناك حلٌّ لهذه المعضلة الاجتماعية والاقتصادية؟!

لقد حدَّد الإسلام في تعاليمه الاقتصادية البارزة طرقاً لتعديل الثروة وتوازنها على مستوى المجتمع. ومن ذلك أنه اعتبر الحكومة الإسلامية والحكّام في المجتمع مسؤولين عن فرض هذا التوازن الاجتماعي والاقتصادي، وطالَبَهم بالأمرين التاليين:

١ـ أن يضعوا برنامجاً لرفع حاجة الفقراء والمساكين.

٢ـ الإشراف على قطاعات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، والعمل على هدايتها وتوجيهها؛ كي يحصل هذا التكافؤ والتكافل الاقتصادي والاجتماعي.

«إن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل. والتوازن في مستوى المعيشة معناه أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع، ومتداولاً بينهم، إلى درجةٍ تتيح لكلّ فرد العيش في المستوى العام... وهذا لا يعني أن الإسلام يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة، وإنّما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى الدولة في حدود صلاحيّاتها إلى تحقيقه، والوصول إليه، بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها. وقد قام الإسلام من ناحيته بالعمل لتحقيق هذا الهدف، بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف، وبضغط المستوى من أسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع. وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد... وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الإسلام يقوم على أساس التدقيق في النصوص الإسلامية، الذي يكشف عن إيمان هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي كهدف...، وتأكيدها على توجيه الدولة إلى رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة تقريباً إلى مستويات قريبة بعضها من بعض؛ بقصد الوصول أخيراً إلى حالة التوازن العامّ في مستوى المعيشة»[٢١].

لا يمكن فهم واستيعاب المذهب الاقتصادي في الإسلام من دون الالتفات إلى

هذه المفاهيم الاعتقادية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية. من هنا يتعيَّن على الفقيه أو أيّ باحث آخر يبحث في هذا الموضوع أن يحدِّد موقع المفاهيم وأساليب توظيف كلّ واحد منها بشكلٍ علمي ومنهجي في بنية الاقتصاد الإسلامي؛ لكي يمكن تفعيلها في إطار الاجتهاد والبحث العلمي من أجل الوصول إلى الحلول العلمية الناجعة.

إنّ ما ذكرناه يشكِّل نصف الحقيقة. فإن مجرّد معرفة المفاهيم لا يكفي في الوصول إلى هذه الحقيقة، وإنّما يتعيَّن على المحقق والباحث ـ إلى جانب ذلك ـ أن لا يغفل العناصر والعقبات الكابحة. فربما تبرز بعض العقبات أمام مسار البحث، تحول دون وصول الباحث، وتحرفه عن مسار التحقيق، وبالتالي سوف تبتلي عملية اكتشافه للمذهب الاقتصادي بالآفة والضعف. وفي ما يلي نلقي نظرة على جانبٍ من هذه الكوابح من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر:

د. الكوابح المانعة

سبق أن ذكرنا أن المجتهد يبدأ عمليّته التحقيقية من خلال الاستعانة بنصوص الكتاب والسنّة، والنظر إلى آراء الفقهاء؛ من أجل الوصول إلى استنتاج القواعد الأساسية. وفي هذه المرحلة ينتهي اجتهاده إلى الاستنتاج أيضاً. وحيث إن المحتوى الحقوقي للنصوص لا يخلو من غموض وشبهة في بعض الأحيان فقد يطرأ بعض الاضطراب على مسار التحقيق والاجتهاد في ما يتعلَّق بجمع النصوص، الأمر الذي يخرج بالاجتهاد من كونه عملية بسيطة إلى مسألة بالغة التعقيد. ومن جهة أخرى فإن طرح الاقتصاد الإسلامي إنما يستند في منظومته إلى الأحكام والمفاهيم الدينية، وهذه الأحكام والمفاهيم إنّما هي من معطيات الأساليب الاجتهادية لشخص المجتهد، وهي أساليب يجوز عليها الخطأ. وفي هذه الحالة يرِدُ الإشكال الجوهري في الكشف عن المنظومة الاقتصادية من خلال هذه الأساليب. وكلّما كان المذاق الشخصي للمحقِّق والمجتهد أقلّ تأثيراً في دائرة الكشف كان الاكتشاف أدقّ وأكثر نجاحاً. وكلما كان الباحث والمحقِّق أكثر إحاطة بواقعيات صدور النصوص، وكلما تجنَّب إصدار الأحكام المسبقة، فإنّه سيتوصل إلى اكتشاف أسلم وأكمل. من هنا يجب

التعرُّف على مناشئ ومصادر الكوابح المانعة والمعرقلة التي يمكن أن تَمْثُل أمام المحقِّق والمجتهد أثناء قيامه بعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام.

وإنّ هذه الكوابح والموانع من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر عبارةٌ عن:

١. تبرير الواقع: إن الباحث في مجال اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام يندفع بقصدٍ أو بدون قصد إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد المحيط به، نظير: ما قام به بعض المفكِّرين المسلمين ممَّنْ استسلم للواقع الاجتماعي الفاسد الذي يعيشه، وحاول أن يُخضِع النصّ للواقع، بدلاً من التفكير في تغيير الواقع الاجتماعي والاقتصادي الفاسد على أساس النصّ.

وقد رسم السيد الشهيد الصدر هذا المحذور في إطار المثال التالي: «من باب المثال: يمكن القول: إن البعض قد تأوَّل أدلّة حرمة الربا والفائدة، وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي أنّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً يتعدّى الحدود المعقولة، كما في الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً**﴾ (آل عمران: ١٣٠). والحدود المعقولة هي الحدود التي أَلِفَها هذا المتأوِّل من واقعه في حياته ومجتمعه... ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً، وبعيداً عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٩). ويَفهم أنّ المسألة ليست مسألة حربٍ مع نوعٍ خاص من الربا الجاهلي الذي يُضاعف الدَّيْن أضعافاً مضاعفة، وإنّما هي مسألة مذهب اقتصادي، له نظرته الخاصّة إلى رأس المال، التي تحدِّد له مبرِّرات نموّه، وتشجب كلّ زيادة له منفصلة عن تلك المبررات، مهما كانت ضئيلة»[٢٢].

إنّ رسالة المحقِّق وهدفه في الكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام يكمن في العثور على حلول لرفع المشاكل الاقتصادية. وهي حلول يجب أن تأتي في سياق العدالة وملاكات الحلال والحرام في الإسلام. ولازم ذلك أن يكون المحقِّق محيطاً بقوانين الإسلام منذ البداية بشكلٍ صحيح؛ ليصبّها فيما بعد داخل القوالب المناسبة في عملية التنفيذ والتطبيق. وأما إذا أراد أن ينطلق من تبرير الواقع الاقتصادي الفاسد

القائم في المجتمع فإن اكتشافه للمنظومة الاقتصادية في الإسلام سيكون لا محالة ناقصاً، بل سيكون بدعةً وتشريعاً.

٢ـ دمج النصّ ضمن إطار خاصّ: إنّ على المحقّق الذي يروم الكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام أن يجرِّد نفسه عن أيِّ أطر فكرية محدودة أو متبنّيات مسبقة؛ لكي يتسنّى له فهم النصوص والأدلّة بشكلٍ صحيح، وينطلق من خلالها إلى اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام.

لقد آمن جميع الفقهاء والمفكّرين المسلمين بالملكية الخاصّة في الإسلام، ولكن هذا لا يعني أننا إلى جانب كلّ نوعٍ من أنواع العلاقة الاختصاصيّة للإنسان بشيء يمكن إثبات الملكية الخاصة. وإن الخلط بين هذين الموضوعين يؤدّي بالمحقّق والباحث إلى نتائج خاطئة من خلال بحثه في النصوص، وبذلك لا يستطيع التوصُّل إلى المذهب الاقتصادي الصحيح والكامل في الإسلام.

وأما بعض الكوابح الأخرى التي قد تحول دون التوصّل إلى الاستنباط الصحيح من النصوص فهي الأطر اللغوية. فربما تتعرَّض مفردة في مسارها التاريخي والاجتماعي إلى التغيير، بحيث إن الغفلة عن معناها الراهن تضلّل المحقّق، وتمنعه من فهم معناها ومفهومها التاريخي، وبالتالي فإنّ ذلك سيؤدي إلى عدم فهم النصّ بشكلٍ صحيح. وفي ذلك يقول السيد الشهيد: «خُذْ إليك مثلاً: كلمة (الاشتراكية). فقد أشرطت هذه الكلمة ـ خلال مذاهب اجتماعية حديثة عاشها الإنسان المعاصر ـ بكتلة من الأفكار والقيم والسلوك، وأصبحت هذه الكتلة تشكّل إلى حدٍّ ما جزءاً مهماً من مدلولها الاجتماعي اليوم، وإنْ لم تكن على الصعيد اللغوي المجرَّد تحمل شيئاً من هذه الكتلة. ويناظرها كلمة (الرعيّة) التي حمّلها تاريخ الإقطاع تبعة كبيرة، وأشرطها بسلوك الإقطاعي صاحب الأرض مع الأقنان الذين يزرعون له أرضه. فإذا جئنا إلى نصوص تشتمل على كلمة (الاشتراكية)، أو كلمة (الرعية)، كالنصّ القائل: (الناس شركاء في الماء والكلأ)، والنصّ القائل: (إنّ للوالي على الرعيّة حقّاً)، نواجه خطر الاستجابة للإشراط الاجتماعي في تلك الكلمات، وإعطائها المعنى الاجتماعي الذي عاشته، بعيداً عن جوّ النصّ، بدلاً من إعطائها المعنى اللغوي الذي

ترمز إليه»[٢٣].

وعلى أيّ حال فإن إدراج مفهوم ومعنى النصّ والدليل الشرعي في إطار محدود لغويّ أو تاريخي خاصّ يؤدّي إلى سوء فهم أو انحراف في استيعاب النصوص، ويفضي بالمحقّق إلى الحصول على استنباطات غير صائبة.

٣ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروف الصدور: إنّ تجاهل الأوضاع والظروف والأحوال السائدة في عصر صدور النصّ الشرعي، وتجريد الدليل من المقتضيات المرتبطة به، يُعَدّ واحداً من الكوابح التي تحول دون حصول عملية الاستنباط والكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام.

فأحياناً يعمد المحقّق إلى أخذ ظروف وشرائط عصره، ويعمل على تأصيلها، متصوِّراً أن الوضع كان على هذه الشاكلة منذ عصر التشريع، واستمرّ إلى العصر الراهن. ومن باب المثال: يأخذ طريقة استخراج المعادن بالوسائل المعاصرة، ويستنتج منها أنّ هذه الطريقة كانت متَّبعة في العصور المتقدِّمة أيضاً، ويجعل من سكوت المعصوم دليلاً على صحّة هذه الطريقة. ومن هنا يمكن لأيّ شخص أن يعمل على استخراج المعادن بكلّ وسيلة يمتلكها، وينتفع بما يستخرجه.

وأحياناً يحدث العكس. فقد يحصل الباحث على سلوكٍ صادر عن المعصوم في عصر النصّ والتشريع، كما لو قام أحد المسلمين بفعلٍ أمام مرأى المعصوم، وسكت المعصوم ولم يردَعْ عن ذلك الفعل، فيستنتج من ذلك صحّة ذلك الفعل وجوازه، دون أن يأخذ بنظر الاعتبار الظروف الزمانية والمكانية والخصائص التي صدر فيها ذلك الفعل، والتي ربما كان سكوت المعصوم بسببها، ومع ذلك يحكم بتعميم جواز ذلك الفعل حتى خارج تلك الظروف والخصائص. ومن باب المثال: أن يكون هناك شخصٌ مريض في عصر النبيّ الأكرم، ويصف له الطبيب شراب الفقاع دواءً له أمام النبيّ، ويسكت النبيّ، ولا يمنع من ذلك. فيستنبط هذا الباحث جواز شرب الفقّاع من خلال سكوت النبي، حتى بالنسبة إلى الشخص السليم!

إنّ هذا النوع من الاستدلال والاستنتاج يُعتبر تجريداً للدليل الشرعي من ظروف وشرائط صدوره. وقد أشار السيد الشهيد الصدر إلى هذا المحذور قائلاً: «إن التقرير

مظهر من مظاهر السنّة الشريفة، ونعني به سكوت النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عن عمل معيَّن يقع على مرأىً منه ومسمعٍ، سكوتاً يكشف عن سماحه به، وجوازه في الإسلام»[٢٤].

وعليه فكما أنّ فهم آيات القرآن الكريم ـ فهماً دقيقاً وصحيحاً ـ يتوقَّف على ملاحظة أسباب النزول والقرائن المحيطة كذلك الأمر بالنسبة إلى الروايات، وخصائص السائل، أو الموضوع المسؤول عنه، فإنّ معرفة الظروف والشرائط المحيطة بكلّ هذه الأمور يساعد الفقيه والباحث في عملية الاستنباط. وربما يؤدي هذا الأمر (أي عدم الالتفات إلى هذه الحقائق) بالمحقِّق إلى القول بإباحة وجواز أمرٍ، بعيداً عن مذاق الشريعة ومزاجها تمام البُعد.

إنّ مراعاة هذه المسألة في دراسة وتحقيق المسائل الاقتصادية في الإسلام مفيد ونافع للغاية.

٤ـ اتخاذ موقف معيَّن بصورةٍ مسبقة تجاه النصّ: في عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام هناك خطرٌ آخر يقف أمام الباحث، وهو الموقف الذهني والنفسي المسبق الذي يحمله الباحث نفسه. فربما تؤدي زاوية رؤية الباحث والمحقق ورأيه الشخصي إلى وقوعه في الخطأ عند شرحه وتفسيره للنصوص الشرعية وتقييمها. وهذا النوع من الكوابح والمخاطر نشاهده في استنباط الأحكام الفقهية بكثرةٍ، وإن التغاضي عن هذه الظاهرة في أسلوب التحقيق يؤدّي إلى نتائج لا تحمد عقباها.

وقد عمد السيد الصدر ـ ضمن تعداده للكوابح المانعة من الكشف ـ إلى تجسيد هذا العنصر على النحو التالي: «لكي تتَّضح فكرة الموقف نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص. يتَّجه أحدهما نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي، وما يتَّصل بالدولة من أحكام الإسلام ومفاهيمه؛ بينما ينجذب الآخر إلى اتّجاه نفسي نحو الأحكام، يتصل بالسلوك الخاصّ للأفراد. فإن هذين الشخصين، بالرغم من أنهما يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص، فيحصل كلٌّ منهما على مكاسب أكبر في ما يتَّصل باتجاهه النفسيّ وموقفه الخاصّ، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم

يتَّجه إليه نفسياً»[٢٥].

ومن هذا القبيل الأسلوب والمنهج الفكري لجميع أولئك الذين تصوَّروا أن كافة أقوال وأفعال النبيّ الأكرمﷺ نشرٌ للأحكام، وأنّها الأحكام الثابتة والخالدة والمستمرة وغير القابلة للتغيير، وتجاهلوا دوره القيادي والسياسي.

إنّ أصحاب هذا النهج عندما يقرؤون قول النبي الأكرمﷺ: «لا يُمنع فضل ماء، ولا يُباع فضل كلأ»[٢٦] فإنّهم يحملون نهيهﷺ على الكراهة؛ لأنهم يستبعدون أن يكون مَنْ يمنع الفائض عن حاجته من الماء قد فعل حراماً.

وأما ذلك الذي يضع الناحية السياسية إلى جانب الناحية التبليغية للنبيّ الأكرم فإنه يفسِّر هذا النوع من كلامهﷺ على أنّه صادر عنه بوصفه وليّ الأمر ورئيس الحكومة الإسلامية، ومعتمداً في ذلك على صلاحيّاته الخاصة، التي يهدف من خلالها ضمان المصالح الاجتماعية. ويعمل على توظيفها ـ من خلال ضمِّها إلى الأقوال والمواقف المماثلة بوصفها أصلاً أساسياً ـ في استنباطه. ومن الواضح أن ضمّ هاتين الناحيتين إلى بعضهما يؤدّي إلى نتائج متنوّعة، لا يمكن الاستغناء عنها في رسم حدود المنظومة الاقتصادية في الإسلام. وهناك الكثير من هذه الموارد في الفقه، وهو ما سنتعرّض له في القسم الثاني من هذا المقال.

وعلى أيّ حالٍ فإن تأثير الرؤية المسبقة للفقيه والباحث في كيفية استنباطه واكتشافه أمرٌ لا يمكن أن يُنكَر. وإنّ نوع موقفه السابق يظهر بوضوحٍ على موقفه اللاحق.

دور الدولة الإسلامية في النظام الاقتصادي

أمّا العنصر الثاني في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر فهو دور الدولة الإسلامية. فمن وجهة نظره لا يمكن الوصول إلى دراسة وقراءة شاملة وجامعة للاقتصاد الإسلامي دون التعرُّف إلى موقع الدولة ووليّ الأمر في النظام الاقتصادي في الإسلام؛ وذلك لأنّ الجانب الأكبر من الأحكام الثابتة والمتغيِّرة في الإسلام في ما يتعلّق بالمسائل الاقتصادية إنّما تجد معناها ومفهومها

الواقعي في إطار النظام والدولة الإسلامية، ولا يتحقّق معناها إلاّ في ظلّ تطبيق القوانين وتأسيس الحكومة على أساس العقيدة الإسلامية، وكون القائمين على تطبيق القانون رجالاً صالحين وخبراء وأمناء ومخلصين: «وعليه فإذا لم يتوفّر حاكم الشرع أو المجتمع الإسلامي، بحيث لا يمكن فيه تطبيق القوانين، فإنّ الجانب الأكبر من هذه الظواهر المتحرّكة ستفقد قابليتها وحيوتها، وستغدو جسداً بلا روح. من باب المثال: إن الصلاحيات الممنوحة لحاكم الشرع في ما يتعلّق بوضع القوانين التي تحول دون احتكار المواد الضروريّة لاستهلاك المجتمع، والتي تحول أيضاً دون أيّ نوع من أنواع الإجحاف وغلاء الأسعار أو التطفيف، أو الإخلال في عملية العرض والطلب، التي لا يمكن تطبيقها إلاّ بوجود حاكم الشرع، وفي الحقيقة فإنّ تطبيق جميع هذه القوانين يرتبط بوجود حاكم الشرع في المجتمع الإسلامي، ممّا هو خارج عن حدود الصلاحية التنفيذية للفرد المتديّن في المجتمع غير الإسلامي»[٢٧].

وعلى هذا الأساس فإنّ معرفة موقع الدولة في النظام الاقتصادي في الإسلام ـ من أجل اكتشاف المذهب الاقتصادي، وإقامة الدولة الإسلامية؛ بغية التطبيق الكامل للقوانين الاقتصادية في الإسلام ـ تعتبر الخطوة الأولى في هذا المجال. وفي ظلّ هذه الرؤية يمكن لنا أن نجيب عن الكثير من الأسئلة التي يُثيرها المخالفون، وأن نرفع المفارقات النظرية والعملية القائمة في الحياة الاقتصادية لدى المسلمين، وأن نظهر القدرة الكامنة في المنظومة الاقتصادية الإسلامية؛ وذلك لأنّ الإسلام ينشد الاقتدار في جميع الحقول، بما في ذلك الحقل الاقتصادي. وبعبارة أخرى: إن العلاقة بين النظام والحكومة الإسلامية وبين المذهب الاقتصادي في الإسلام تشكّل سلكاً تنتظم فيه جميع أجزاء تلك المجموعة، بحيث لولا وجود ذلك السلك لانفرط عقد جميع تلك الأجزاء، وفقدت معناها وقيمتها ومفهومها الواقعي. من هنا فإنّ للحكومة ودورها في الأمور الاقتصادية، وقابليتها لتحقيق العدالة الاجتماعية، دوراً جوهرياً في المنظومة الفكرية، وتحليل القضايا الاقتصادية، عند السيد الشهيد الصدر. فقد عمد سماحته من خلال طرح هذه النظرية إلى رفع الكثير من التناقضات والمفارقات الموجودة في النصوص الشرعية. ويرى عدم إمكان الوصول إلى اكتشاف المذهب الاقتصادي في

الإسلام بوصفه مذهباً ناجعاً إلا من خلال النظر إلى دور الدولة والولي الفقيه في المسائل الاقتصادية. من هنا فإنّه يتحدّث بشكلٍ ما عن عنصر الدولة ودور الولي الفقيه في جميع المباحث الاقتصادية.

وفي ما يلي ستكون لنا نظرة عابرة إلى بعض المسائل والمحاور الأساسية من تلك المباحث الواسعة:

الأحكام الثابتة والمتغيّرة

هناك آراء متنوّعة بشأن ثبات وعدم ثبات الأحكام الشرعية:

يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن الأحكام الشرعية ثابتة، ولا يطرأ عليها التغيير، مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة، متمسكين بظاهر الحديث المعروف: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة».

بينما يذهب آخرون إلى الاعتقاد بأن الأحكام الشرعية أحكام مرحلية ومرنة، وأنها تتغيّر بتغيُّر الظروف الزمانية والمكانية.

وهناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن الأحكام الشرعية في الإسلام على قسمين، ويقول: إن بعض الأحكام الإسلامية ثابتة ولا تقبل التغيير، وبعضها الآخر متغيّر وخاضع للمتغيّرات الزمانية والمكانية.

هذه ثلاثة آراء. وإن الأول والثاني منها لا ينسجم مع المعايير. وأما الرأي الثالث فهو منسجم ومتناغم معها، ويتماهى مع خلود الشريعة وخاتمية الدين. كما أنه متوافق ومنسجم مع الفطرة البشرية، ومتناغمٌ مع الحاجة الإنسانية الثابتة، وأكثر تماشياً مع الثقافة الدينية. وهناك الكثير من الذين يذهبون إلى هذا الرأي.

وقد تبنّى السيد الشهيد الصدر هذا الرأي في دراساته الدينية، ومنها: المسائل الاقتصادية. وقال في بيان ذلك: «إن الظواهر الثابتة أحكام تعمل على تنظيم العلاقة المباشرة للثروات في المجتمع على أساس موازين العدالة الاجتماعية، بما يتناسب وخلافة الإنسان لله على الأرض. ويمكن استنباط هذه الظواهر من الكتاب والسنّة. والمثال البارز لهذه الظواهر يكمن في ربط الملكية بالركنين الرئيسين في الاقتصاد

الإسلامي، وهما: العمل؛ والحاجة... وأما القسم الثاني فهي العناصر المتحرّكة في مجال التوزيع وتنظيم علاقات التوزيع الضرورية؛ بسبب المتغيّرات في مسار الإنتاج؛ بلحاظ الفرص الجديدة... وإن نموذج هذا النوع من الأحكام يتمثّل بنشاط حاكم الشرع، في ما يتعلّق ببيان كيفية ومقدار التصرّف في الثروات الطبيعية، أو تعيين مقدار الأرض التي يمكن للفرد أن يمتلكها من خلال إحيائها. وهذا المقدار يُحدِّده الحاكم الشرعي بالنظر إلى شروط المجتمع وظروفه، وقدرة الفرد من الناحية المادية والإنتاجية؛ ليتمّ بذلك القضاء على الطبقية والاحتكار»[٢٨].

دائرة الترخيص (منطقة الفراغ)

اتَّضح أن النظام الاجتماعي والأحكام الشرعية تنقسم إلى: أجزاء ثابتة؛ وأجزاء أخرى متغيِّرة. ونضيف هنا أنّ الأجزاء المتغيّرة من الأحكام هي تلك التي تُلقى على كاهل وليّ الأمر والحاكم الإسلامي؛ ليعمل على وضع القوانين بشأنها، من خلال الاستلهام من روح الشريعة، والاستعانة بالأجزاء الثابتة من الأحكام الشرعية، على أساس مراعاة مصلحة المجتمع، آخذاً بنظر الاعتبار على الدوام حيوية الدين وانسجامه مع تطوُّر المجتمعات البشرية؛ من أجل حلّ صعوبات الحياة. وقد أطلق السيد الصدر على هذه المسؤولية تسمية (منطقة الفراغ)[٢٩]، ذاهباً إلى القول بأنّ الفقيه الجامع للشرائط ـ بوصفه وليّ الأمر والحاكم الإسلامي، وكونه يتمتَّع بالخصائص والمواصفات الضرورية لتولّي هذا الأمر الخطير ـ، يمكنه أن يملأ هذا الفراغ، آخذاً بنظر الاعتبار الظروف والشرائط الزمانية والمكانية، ومستعيناً بالجوانب الثابتة من الدين، والأحكام العامّة المهيمنة على الشريعة. وبطبيعة الحال فإن الشهيد الصدر إنما يذهب إلى هذا الرأي في خصوص المساحة التي لا توجد للشارع فيها أحكامٌ مُلزمة، بمعنى أنها تقتصر على دائرة المباحات فقط.

وعلى أيّ حال سواء ذهبنا إلى الولاية الجزئية للفقية أو قلنا بولايته المطلقة فإنّ أصل هذه المسألة سيُحدث تغييراً جذرياً في رؤيتنا إلى الأحكام الشرعية. وإنه من دون الالتفات إلى هذا المحور ستبقى الكثير من المشاكل ـ بما في ذلك المشاكل

الاقتصادية ـ على حالها. وعلى أساس هذه الرؤية تمكن الشهيد الصدر من رسم الخطوط العريضة للاقتصاد الإسلامي، من خلال الالتفات إلى دور الدولة في حياة الناس، وأن يكتشف المذهب الاقتصادي في الإسلام من تضاعيف النصوص الشرعية والآراء الفقهية، والحفاظ على المصالح الواقعية للمجتمع الإسلامي. يقولﷺ: «إن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتمّ بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث، وتقدير إمكانات هذا الفراغ، ومدى ما يُمكن أن تُساهم عملية ملئه، مع المنطقة التي مُلئت من قبل الشريعة ابتداءً، في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي. وأما إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير فإنّ معنى ذلك تجزئة إمكانيّات الاقتصاد الإسلامي، والنظر إلى العناصر الساكنة فيه، دون العناصر المتحرِّكة»[٣٠].

حيث إن الدين الإسلامي الحنيف دينٌ خالد، ولا يقتصر على زمنٍ دون زمن، ومن ناحية أخرى حيث إن المجتمعات البشرية في تغيُّر مستمر، وتنتقل من حال إلى حال، فقد عمد الإسلام إلى بيان مبادئ التشريع في النظام الاجتماعي والاقتصادي، بحيث تندرج المصاديق الجديدة والمسائل المستحدَثة في كلّ حقل من الحقول تحت دائرة قانون الشرع. وبذلك فقد أبقى يد الحاكم الإسلامي مطلقة؛ كي لا يواجه طريقاً مسدوداً أو نقصاً على المستوى العملي. ومن هنا يمكن لنا أن نلتفت إلى أهمية وموقع الترخيص في اكتشاف وبلورة المذهب الاقتصادي في الإسلام، واعتباره عنصراً جوهرياً في التأسيس للنظام الاقتصادي:

«يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمّية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنه يمثّل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام؛ فإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين:

أحدهما: قد مُلئ من قِبَل الإسلام بصورة منجَزة لا تقبل التغيير والتبديل.

والآخر: يُشكّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمّة مَلئها إلى الدولة أو وليّ الأمر، يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كلّ زمان»[٣١].

مساحة وحدود وليّ الأمر

لقد تولّى النبي الأكرمﷺ أثناء أداء رسالته ثلاثة مناصب، وهي:

١. بيان الأحكام وتبليغ الرسالة والدعوة إلى القيم وفضائل الأخلاق.

٢. القضاء وحلّ النزاعات والخصومات.

٣. إدارة الأمور السياسية والاجتماعية وإمامة الناس وقيادتهم[٣٢].

فقام بتطبيق القانون الذي جاء به، وعمد إلى تأسيس دولة؛ من أجل تحقيق الأهداف الإلهية والسماوية التي أنزلها الله عليه. وإن هذه الوظائف النبوية الثلاثة ـ من وجهة نظر الشيعة ـ قد انتقلت منه إلى الإمام عليّ‌عليه السلام والأئمّة الأطهارعليهم السلام من ذرّيته. وقد بذل هؤلاء الأئمّة كلّ ما في وسعهم من أجل تبليغ الدين وهداية الناس ودعوتهم إلى حقائقه، بما سمحت لهم الظروف والشرائط في عصر كلّ واحدٍ منهم، ولو سمحت لهم الفرصة لمارسوا الحكم وإدارة المجتمع. وقد استمر هذا الأمر إلى عصر الغيبة الكبرى، حيث انتقل هذا المنصب إلى الفقيه الجامع للشرائط.

وهنا نتساءل: ما هي حدود هذه الولاية؟ من الواضح أنّ الفقيه لا يحقّ له التصرُّف والتغيير في دائرة الأحكام التبليغية. فهو مجرَّد مبلِّغ ومبيِّن للأحكام العقلية الثابتة من الشريعة والدين. وأما الأحكام الصادرة عن النبيّ الأكرمﷺ والإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام، وغيرهما من الأئمّة الأطهارعليهم السلام، والتي صدرت عن مقام الولاية، وعلى أساس من اقتضاءات العصر والزمان، فهي قابلةٌ للتغيير والمواءمة مع العصور الأخرى. وإنّ الفقيه وولي الأمر هو الذي يحدِّد مصاديق وموضوعات هذه المقولات. فعليه أن يطبِّق الأحكام المتغيّرة في كلّ عصر على المسار التكاملي للمجتمع: «إنّ نوعية التشريعات التي ملأ النبيّﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب، بوصفه وليّ الأمر، ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها؛ لأنها لم تصدر من النبي بوصفه مبلِّغاً للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتباره حاكماً ووليّاً للمسلمين. فهي إذاً لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنّها تلقي ضوءاً إلى حدٍّ كبير على عملية ملء الفراغ، التي يجب أن تمارس في كلّ حين وفقاً للظروف»[٣٣].

لقد قام النظام الاقتصادي في الإسلام على أساس العدالة الاجتماعية. وإنّ لهذا

المفهوم في كلّ عصر مصاديقه الخاصّة. وعليه يجب على مَنْ يتولى قيادة أمور المجتمع أن يكون عادلاً وعالماً؛ لكي يتمكّن من توجيه المجتمع بدراية وصفاء نحو القيم، ونحو تطبيق العدالة. وفي هذه الحالة فإن الأحكام الصادرة عنه ـ رغم أنّها تقع في دائرة الأمور المباحة ـ تكتسب صفة الوجوب أو الحرمة، ويجب على سائر الناس ـ بما فيهم الفقهاء ـ أن يتّبعوا الفقيه الحاكم ووليّ أمر المسلمين.

وهذا ما توصَّل إليه السيد الصدر من قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ﴾** (النساء: ٥٩)؛ وذلك إذ يقول: «فإنّ هذا النصّ دلّ بوضوح على وجوب إطاعة أولي الأمر. ولا خلاف بين المسلمين في أنّ أولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي، وإنْ اختلفوا في تعيينهم، وتحديد شروطهم وصفاتهم. فللسلطة الإسلامية العليا إذاً حق الطاعة والتدخُّل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه، على أن يكون هذا التدخُّل ضمن دائرة الشريعة المقدّسة»[٣٤].

وعلى هذا الأساس فإنّ مساحة تحرّك وصلاحيات ولي الأمر والدولة الإسلامية المشروعة واسعةٌ جداً. وإن وظيفة الدولة هي ضمان مستوى مناسب من الحياة. وقد تم طرح هذه المسؤولية في كلمات السيد الشهيد الصدر تحت عنوان (ضمان المعيشة)[٣٥].

إنّ هذا المفهوم ينسجم مع كلّ الظروف والشروط الزمانية، بما يتناسب والرفاه العامّ. كما أنّه يشتمل على الاحتياجات والضرورات الأولية والثانوية. وإن تحديد هذه الضرورات يقع على عاتق الدولة.

إنّ الأساس النظري لهذا الأصل هو (الضمان الاجتماعي، وتحقيق التوازن الاقتصادي)، الذي يفرض على الدولة بشكلٍ مباشر مسؤولية تطبيق ذلك بالنسبة إلى الحقوق الاجتماعية المشتركة في المصادر الطبيعية والثروة؛ وذلك لأن هذه المصادر الطبيعية مخلوقة لكي يستثمرها جميع الناس، قال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾** (البقرة: ٢٩).

وإنّ الدولة هي التي يجب أن توفّر الأرضية المناسبة لكي يعمل الجميع على استثمار هذه المصادر الطبيعية. ويجب أن تحترم العدالة؛ لكي يغدو بالإمكان توفير

الإمكانية للجميع في المشاركة، ولا تكون حِكْراً على طبقة بعينها. ويمكن الحصول على أقوى وأوضح الأدلّة الدامغة على ذلك في القرآن الكريم، إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ◆ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٦ ـ ٧).

وقد توصّل السيد الشهيد الصدر من خلال هذه الآية إلى قاعدة اليد، والضمان، الذي هو حقٌّ مشترك لأفراد المجتمع في الثروات والمصادر الطبيعية؛ إذ يقول: «ففي هذا النصّ القرآني قد نجد إشعاعاً بالأساس الذي تقوم عليه فكرة الضمان، وهو حقّ الجماعة كلّها في الثروة: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء، بكونه طريقةً لضمان هذا الحقّ، والمنع عن احتكار بعض أفراد الجماعة للثروة، وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل؛ ليظفر جميع أفراد الجماعة بحقّهم في الانتفاع بالطبيعة التي خلقها الله لخدمة الإنسان»[٣٦].

وهذا الحكم لا يقتصر على المسلمين فحسب، بل يشمل حتّى أهل الذمّة الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية، وذلك إذا أصبح الذمّي كبيراً أو عاجزاً عن الكسب، فتكون نفقته من بيت المال. وهذا ما أفتى به بعض الفقهاء، ومنهم: الشيخ الحر العاملي؛ إذ روى حديثاً عن الإمام علي عليه السلام أنّه مرّ بشيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ فقيل له: يا أمير المؤمنين، إنّه نصراني، فقال الإمام: استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه! أنفقوا عليه من بيت المال[٣٧].

لقد عمد الإسلام بما يتناسب وهذه الوظيفة الهامّة والمسؤوليات الخطيرة والجوهرية التي تقع على عاتق الدولة ـ أي خلق حالة المساواة الاجتماعية والرفاه العام ـ إلى منحها صلاحيّات قانونية وتطبيقية مناسبة، يمكن لها من خلال تفعيلها تنظيم الروابط الاقتصادية في المجتمع، وتضييق الفواصل الطبقية فيه.

الرقابة والإشراف

وعلى أساسٍ من هذه الصلاحيات كلما أدّى تشريع قانون إلى عروض خللٍ في التكافؤ والتساوي الاقتصادي يأتي دور الإشراف والرقابة العادلة من قبل الدولة، وتخطيطها الصحيح للسيطرة وتصحيح المسار. وبذلك يتم احتواء المشكلة وحلّها. ومن باب المثال: إذا أدّى تشريع قانون المضاربة أو الإجارة أو المزارعة أو المساقاة وما إلى ذلك إلى ظهور رأسماليّين كبار تعيَّن على الدولة أن تعمل على السيطرة على هذا القانون، وتطبيق نظام الإسلام الصحيح والعادل. ويمكن استنباط جميع هذه الصلاحيات من العناصر الإسلامية الثابتة والمتغيِّرة في مجال الثروة والاقتصاد.

إنّ مساحة وحدود صلاحيات الدولة الإسلامية لا تقتصر على تطبيق الأحكام الإسلامية الثابتة في المجالات الاقتصادية فحسب، بل تتكفَّل بتطبيق الأحكام التشريعية الثابتة، كما تتكفَّل بوضع القوانين والتشريعات الجديدة التي يجب تدوينها طبقاً للمستجدّات الزمنية والضرورات الاجتماعية. وإنّ هذه الخصوصية تُعَدّ عنصراً حيوياً قائماً في الحقوق والاقتصاد الإسلامية ومنظومة الاقتصاد الإسلامي، وتجعلها منسجمة مع الزمن.

وطبقاً لهذا الحقّ الذي تمتلكه الدولة الإسلامية إذا استعمل أصلٌ من الأصول الاقتصادية في الإسلام بشكلٍ خاطئ، بحيث يعرِّض المصالح العامة والعدالة الاجتماعية للخطر، أمكن للدولة الإسلامية ولوليّ الأمر أن يحول دون تطبيق ذلك الأصل، أو العمل على تطبيقه ضمن شروط محدَّدة. ومن باب المثال: كان بإمكان الأفراد في السابق أن يعملوا على عملية إحياء الأرض، واستثمار الطبيعة على نطاق محدود، أمّا الآن، ومن خلال تطوُّر الأدوات والإمكانات المالية والتقنية، فقد غدا بإمكان جماعةٍ قليلة أن تستخدم أدواتٍ قليلةً جدّاً، وأن تحتكر أراضٍ واسعةً لصالحها، والعمل على إحيائها. ومن البديهي في ظلّ هذه الظروف أنّه يتعيّن على الدولة أن تمارس سلطتها من أجل ضمان التوازن الاجتماعي، وأن ترسم حدوداً معيَّنة لعملية إحياء الأراضي[٣٨].

القيمة والسعر

لا شكّ في أنّه كما أنّ العملية الإنتاجية عملية قيّمة ولها سعرٌ كذلك عملية التوزيع أيضاً. وإن عملية التوزيع تعتبر عنصراً مؤثّراً في تنظيم حياة المجتمع، ويجب التعويل عليها. وإن الأصل الأولي يقضي بأنّ الفرد المنتِج يستطيع أن يبيع بضاعته التي أنتجها بأيِّ سعر شاء، أو أن ينقلها إلى شخص آخر كموزِّع؛ ليستفيد منها، ويقوم بإيصالها إلى المستهلك.

وأما في النظام الاقتصادي السليم فكما يتمّ وضع سعر محدَّد وعادل للإنتاج كذلك يتمّ وضع تسعيرة محدَّدة لعملية التوزيع. من هنا لا يحقّ لأي شخص في المجتمع الإسلامي أن يقيِّم عمله أو بضاعته طبقاً لهواه. فإذا أحسَّت الدولة الإسلامية أنّ العرض والطلب الحُرّ يضرّ بالعدالة والتكافؤ الاقتصادي، وأنه أضحى منشأً للفساد والإخلال، أمكنها تنظيم هذه العملية، من خلال فرض تسعيرة محدَّدة وعادلة. وهذا الأمر نشاهده في كلمات الفقهاء، ومنهم: الإمام الخميني، حيث يقول: «للإمام عليه السلام ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين، من تثبيت سعر أو صنعة، أو حصر تجارة أو غيرها، مما هو دخيل في النظام وصلاح للمجتمع»(٣٩).

وعلى أيّ حال فإن تثبيت الأسعار في المجتمع الوسطي، الذي يتمتَّع بروح المساواة، والذي يعمل من أجل مصلحة النظام والشعب، والذي يُدَار من قبل الحكومة الصالحة والسالمة، هو مفتاحٌ لحلِّ الكثير من المشاكل الاقتصادية.

يرى السيد الشهيد الصدر أنّ من وظائف ومسؤوليات الدولة الإسلامية المنع من الاحتكار، والقضاء على التضخُّم المفتعل في الأسعار والقيمة الحقيقية والواقعية، وتفعيل عمليّة الإنتاج، وإخراجها من الحالة الرأسمالية، وما يترتَّب عليها من التبعات السلبية، وإقرار التوازن في المجتمع على مستوى الثروة الوطنية.

«إنّ من واجب الدولة أن تمنع من الاحتكار وسائر الأسباب التي تخلّ بالتوازن الاجتماعي. كما يجب على الدولة أن يكون لها إشرافٌ على تحديد أسعار البضائع، لكي يتسنّى لها الحيلولة دون التضخُّم المصطنع (الذي يحصل عادةً من قبل الرأسماليين في المجتمعات التي يسودها النظام الرأسمالي، حيث يعملون على احتكار

بضائعهم ومنتوجاتهم)؛ إذ عندما يكون هناك تضخُّم ترتفع قيمة البضائع طبقاً لقانون العرض والطلب؛ بسبب شحّ العرض وارتفاع الطلب، وفي المقابل تنخفض أجور العمال؛ وذلك لأنّ العامل ـ بسبب انعدام فرص العمل ـ يضطر لإمرار معاشه القبول بأدنى الأجور عند تعاقده مع صاحب العمل»(٤٠).

وبالإضافة إلى ما تقدم هناك مسؤوليات أخرى تقع على عاتق الدولة الإسلامية، وقد تعرّض لها السيد الشهيد الصدر، نشير إليها على النحو التالي:

ـ الإشراف على الحركة الإنتاجية في المجتمع.

ـ تحديد المسار السياسي الاقتصادي في إطار نماء الأرباح.

ـ الإشراف على المساومات.

ـ المنع من الاحتكار في جميع المجالات.

ـ توفير فرص العمل لِمَنْ يقدر عليه.

ـ تغطية القاصرين والعاجزين عن العمل.

ـ فرض الضرائب على المدَّخرات الراكدة والمتراكمة.

ـ الحدّ من الوسطاء الذين يقفون بين المنتِج والمستهلك(٤١).

كانت هذه إطلالة على آراء وأساليب بحث السيد الشهيد الصدر حول المسائل الاقتصادية، والكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام.

الهوامش

(١) مجموعه مقالات فارسي (سلسلة مقالات باللغة الفارسية) ١: ٢٧٤، بنياد پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي.

(٢) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ١: ٦٤.

(٣) مجموعه مقالات فارسي (سلسلة مقالات باللغة الفارسية) ١: ٣٠.

(٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٣٧، تحت عنوان (الاقتصاد الإسلامي جزءٌ من كلّ).

(٥) المصدر السابق: ٤١٧ ـ ٤١٨، تحت عنوان (المذهب الاقتصادي والإسلام).

(٦) المصدر السابق: ٤٢١، تحت عنوان (التمييز بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي).

(٧) محمد باقر الصدر، الأعمال الكاملة: ١٦، مقاله مباني اقتصاد در جامعه إسلامي (مقالة أسس الاقتصاد في المجتمع الإسلامي)، ترجمها إلى الفارسية: هادي الأنصاري.

(٨) السنن التاريخية في القرآن.

(٩) محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام: ٢١.

(١٠) محمد باقر الصدر، الأعمال الكاملة: ١٠، مقاله مباني اقتصادي در جامعه إسلامي (مقالة الأسس الاقتصادية في المجتمع الإسلامي) (بتصرّف)، ترجمها إلى الفارسية: هادي الأنصاري.

(١١) نسبة إلى كتاب جواهر الكلام، لمؤلّفه: الشيخ محمد حسن النجفي.

(١٢) انظر: اقتصادنا: ٤٦٦ ـ ٤٦٧، بتصرُّف يسير.

(١٣) اقتصادنا ٢: ٢٥.

(١٤) المصدر السابق ٢: ٣٥٤.

(١٥) المصدر السابق: ٤٣٩.

(١٦) محمد باقر الصدر، إسلام ومكتبهاي اقتصادي: ٢٩، ترجمه إلى الفارسية: محمد نبي زاده.

(١٧) السيد محمد باقر الصدر، الأعمال الكاملة ٩: ٨، مقال تصويري أز اقتصاد إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور جمال الموسوي.

(١٨) اقتصادنا: ٣٢١.

(١٩) المصدر السابق: ٤٨٣.

(٢٠) المصدر السابق: ٣٣٥.

(٢١) المصدر السابق: ٧٨٥ ـ ٧٨٦.

(٢٢) المصدر السابق: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(٢٣) المصدر السابق: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢٤) المصدر السابق: ٤٥٣.

(٢٥) المصدر السابق: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٢٦) وسائل الشيعة ٢٩: ٤٣٠، الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح٣.

(٢٧) مجموعه آثار شهيد صدر: ٩، مقاله مباني اقتصاد در جامعه إسلامي.

(٢٨) المصدر السابق: ١٥.

(٢٩) اقتصادنا: ٤٠٠، ٧٢١، دار التعارف، بيروت.

(٣٠) المصدر السابق: ٤٤٤.

(٣١) المصدر السابق: ٤٤٣.

(٣٢) انظر: محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، القواعد والفوائد ١: ٢١٤، مكتبة المفيد، قم المقدسة.

(٣٣) اقتصادنا: ٤٤٤.

(٣٤) المصدر السابق: ٣٢٨.

(٣٥) المصدر السابق: ٣٥١.

(٣٦) المصدر السابق: ٧٨١.

(٣٧) المصدر السابق: ٧٨٢؛ وانظر كذلك: وسائل الشيعة ١٥: ٦٦، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو،

ح١.

(٣٨) اقتصادنا ٢: ٩٣.

(٣٩) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٢٦.

(٤٠) انظر: محمد باقر الصدر، الأعمال الكاملة: ٣٨، مقالة الأسس الاقتصادية في المجتمع الإسلامي.

(٤١) المصدر السابق: ٣٦، مقالة صورة عن الاقتصاد الإسلامي.

الإسلام يقود الحياة

إطلالةٌ على نتاج الشهيد الصدر حول الدين والحياة

د. محمد رسول محقق بلخي(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مدخل

سوف نسعى في هذا المقال ـ بالاستناد إلى بعض النظريات والكلمات البديعة التي رشح عنها مداد السيد الشهيد الصدر رحمه الله في ما يتعلّق بالإسلام والحياة ـ إلى نقد الاتجاه ذي البُعد الأحادي والمجتزأ، الذي تمّ تقديمه بالنسبة إلى ماهيّة الدين. ولكن قبل ذلك يبدو من الضروري أن نشير إلى تعريف الماهية الواقعية والفصل المميّز والذاتي للدين، الذي تمّ إبداؤه في تلك النظريات المتعدّدة والمتنوّعة على أساس التوقّعات والأفهام المختلفة، رغم وضوح أن تقديم تعريفٍ جامع ومانع عن «الأديان» ـ باستثناء الإسلام ـ؛ بسبب التعقيدات الموجودة في التعريفات الماهوية للوجود، لن يكون خالياً من الإشكال.

إنّ للدين ـ بوصفه أمراً واقعياً، وسلوكاً فطرياً للإنسان، وله دور مؤثّر في حياته الفردية والاجتماعية والسياسية، ويعرف بوصفه جزءاً من خلق الإنسان الذي هو كائن عابد، ومتهجّد، ومحبّ للكمال المطلق، والحياة المعقولة، ويتمتّع بحسّ الجمال، وطلب العلم، والوجدان الأخلاقي، والمطالبة بالعدالة ـ واقعيّةً وحقيقة. فليس الدين أمراً إنشائياً واعتبارياً، بل إن التعاليم الدينية (الدين الإسلامي الحنيف) ذات

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة.

موضوعات واقعية يقينية ومنطقية، وحتّى الأمور الإنشائية في الدين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالموضوعات القطعية والتصديقية. وبالإشارة إلى الموارد التالية تتضح لنا يقينيتها: عندما أقول لشخص: «اعقل» فإن ذلك بمنزلة قولي: إنّ العقل أو التعقّل أمرٌ جيّد[١].

من هنا فإن الشريعة الإسلامية شريعة صريحة وواضحة، وليست صامتة أو ساكنة في ذاتها وغايتها. كما أنها في أدائها وتعاطيها الخارجي والزماني حيوية ونسبية. بل حتّى الأخلاق في هذه الرؤية تعتبر أمراً تكوينيّاً، وليست وهماً أو قراراً اعتباريّاً محضاً، خلافاً للوجودية؛ فإنّ فلسفة التحليل اللغوي تدّعي أنّ الأخلاق مسألة اعتبارية، وذات جنبة إنشائية صرفة[٢].

إلى جانب مفهومية الموضوعات الدينية نقف على حيوية الدين، خلافاً لما يقوله العلمانيون، من أمثال: علي عبد الرزاق، في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، حيث قال ما مضمونه: «إن الإسلام رسالة سماوية، وليس مشروعاً حكومياً، وإنّ الإسلام دين، وليس دولة؛ لأن الإسلام شريعة روحانية ومعنوية خالصة، ولا ربط لها بالحكم والأمور التنفيذية الدنيوية»[٣].

ينبغي التنويه إلى أنّ علي عبد الرزاق قد درس في الجامعات الإنجليزية، وكان تلميذاً للمستشرق الشهير (بللينو). وربما كانت هذه الأفكار هي من رواسب وتلقينات ذلك الأستاذ. والملفت للانتباه أن علي عبد الرزاق والكثير من العلمانيين قد رجعوا ـ لحسن الحظّ ـ في العقود الأخيرة عن انتماءاتهم العلمانية وغير الدينية رجوعاً كاملاً، وبدأوا يصرِّحون بحقّانية الإسلام ودوره التربوي المؤثّر. وهناك تصريح بهذه الظاهرة من قبل الأستاذ أحمد كامل ظاهر في كتابه «الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر»؛ حيث قال ما مضمونه: «إن كلاً من: طه حسين، وحسنين هيكل، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، وعلي عبد الرزاق، من الذين دافعوا ردحاً من الزمن عن العلمانية، ولكنّهم اليوم أعادوا قراءة مواقفهم، وتراجعوا عنها»[٤]. وهكذا هي عودة أمثال: منير شفيق، الذي كان في يومٍ من المنظّرين للماركسية اللينية ـ الأطروحة الماوية، حيث عمد مؤخّراً إلى تأليف كتابه تحت عنوان «الإسلام والتحديات المعاصرة»؛ أو الدكتور نصر، الذي تحدَّث في كتابه الجديد «قلب

الإسلام» عن الازدواجية الغربية؛ وكذلك المفكّر الشهير روجيه غارودي، الذي اعتنق الإسلام بتأثير مؤلّفات السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله.

وقد عمدنا في هذه الدراسة إلى البحث في نقد السيد الشهيد الصدر للعلمانيين في العالم العربي والغربي، وتعرّضه لهم في بعض مؤلّفاته. كما نعمد إلى الإشارة باختصار إلى عددٍ من المفكّرين الدينيين في هذا الخصوص.

١. تعريف الدين

لقد استعمل الدين في معانٍ عديدة، ومنها: «الجزاء». غير أن الدين في المفهوم القرآني أوسع من «الجزاء»؛ لأن الدين في الحقيقة هو صبغة الله، والصراط الإلهي المستقيم، ومزيج من الفطرة والعقل (الكتاب مفسِّر الطبيعة والشريعة)، وهو يطلق على مجموع الأخلاق والأحكام (والأخلاق تشتمل على: الأخلاق الفردية، والاجتماعية، والدولية؛ والأحكام تشتمل على: العبادات، والأحكام الاقتصادية، والحقوقية، والأسرية، والفردية، والاجتماعية، وما إلى ذلك). فجميع هذه الأمور تشكل رقعة الدين. وقد استخدمت هذه الأمور ـ بسبب سوء الفهم، أو بسبب العُقَد والأحقاد ـ ضدّ أرباب الكنيسة، وضدّ الدين.

سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن معنى «صبغة الله» في قوله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٨)؟ فقال: «صبغة الله الإسلام».

وروي عنه أيضاً أنه قال ما معناه: «المؤمن مَنْ تمسَّك بالعروة الوثقى، قال تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)».

تعريف الدين من وجهة نظر عدد من الشخصيات العلمية

أ ـ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: «الدين عبارة عن سلسلة من المعتقدات بشأن النظام الكوني، والسلوكيات الناشئة عنها»[٥].

ب ـ الشيخ جعفر السبحاني: «إن الدين خليط من الإدراكات النظرية والعقلية،

وتعاليم الأنبياء...».

وقد أشار السبحاني ـ انطلاقاً من هذا التعريف ـ إلى مجموعة من خصائص الدين أيضاً، وهي:

١ـ انتشار واتّساع رقعة الدين بين الناس.

٢ـ امتداد الدين بجذوره في صلب الخلق والتكوين.

٣ـ عدم متابعة الأوضاع السياسية والجغرافية، مع الثبات بوجه الإعلام المضادّ[٦].

إن هذا التعريف منسجمٌ مع التعريف الذي يذكره السيد الشهيد الصدر (امتلاك الدين جذوراً في الخلق والتكوين). وإنّ الدين يشتمل على جهة سماوية (البُعد الإلهي)؛ وجهة أرضية (البُعد الإنساني).

إن اعتبار الإنسان خليفة لله من قبل السماء دليلٌ على جامعية الدين لكلا هذين البُعدين (السماوي والأرضي). فإنّ الكائن الذي يشتمل على هذين البُعدين ـ ويكون نصف سماوي ونصف أرضي ـ يستطيع إدارة الحياة من خلال هداية الوحي والعقل بشكل أفضل من الكائن الذي يكون سماوياً بحتاً، من قبيل: الملائكة، أو الكائن الأرضي الصرف المنقطع عن الوحي والعقل. من هنا لم يتمكن أيٌّ من الاتجاهين الإفراطي والتفريطي ـ لكلٍّ من اللاهوت المسيحي أو المادي العلماني ـ من تفسير الوجود العيني وهوية الإنسان ذات الأبعاد العديدة، ولم يتمكّنا من تقديم نظام اجتماعي مثالي مناسب، رغم اعتراف المفكّرين الغربيين، من أمثال: مونتسكيو، وبرتراند راسل، وغيرهما من الفلاسفة الغربيّين، بدور الدين البارز في إدارة المجتمع، وعجز الديموقراطية عن تقديم نظام نموذجي. قال مونتسكيو في بيان دور الدين: إن العنصر الوحيد الذي يستطيع الوقوف بوجه الملوك المستبدين هو السلطة الدينية. فمثلاً: لو أنّ ملكاً مستبدّاً أمر مواطناً من أبناء مملكته وقال له: اقطع صلتك بأبيك فإنّه سوف يقطعها؛ أو أنه إذا أمره بالقضاء على أبيه فإنه سيقضي عليه، ويرتكب هذه الجريمة النكراء! ولكنه إذا أمره بشرب الخمر فإنه سوف يتمرّد على أمره هذا؛ وذلك لأن الدين فوق الناس، وفوق الملك، وإن هذا الدين لا يجيز مثل هذا المنكَر[٧].

٢. ما هو الدين الحقّ؟

من جهةٍ أخرى على الرغم من أن مفردة الدين تطلق في القرآن الكريم على أيّ انتماء أو أمرٍ مقدَّس دون مشكلة؛ إذ يقول تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون: ٨)، ولكنّ الذي يعرف بأنه هو الدين الحقّ هو الدين الإسلامي؛ إذ يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ◆ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**﴾ (آل عمران: ١٩ ـ ٢٠)؛ وذلك لأن الإسلام هو دين العدل والعقل، وهو يتكفَّل تلبية جميع احتياجات الإنسان في جميع العصور والأجيال. قال تعالى: ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩). والإسلام هو الدين الوحيد الذي يتطابق اسمه ومعناه، أي «التسليم» لله. وإنّ التسليم للحقّ والعدل يعتبر من لوازمه. وإن الوحدة بين الله والإنسان، والوصول إلى القرب الإلهي، إنما يكون نتيجة من نتائج التسليم للحقّ، أي يتحقّق مفهوم الارتباط الحقيقي. من هنا يمكن القول: إن إطلاق كلمة «الدين» من باب انصراف الشيء إلى فرده الأكمل. إذاً الدين يعني «الإسلام». والإسلام يعني المضمون غير المحرَّف للأديان التوحيدية (الأديان الإبراهيمية). وإنّ التعبير بالأديان عن هذا المورد لا يكون دقيقاً؛ إذ جاء التعبير في القرآن بـ «الإسلام»، بدلاً من «الأديان»؛ وذلك لأنّ الدين ـ في الحقيقة ـ ليس سوى شيءٍ واحد. ومن هنا تكون علاقة الدين بالإسلام علاقة النوع وأفراده، وليس علاقة الجنس والأنواع. والذي يُعبَّر عنه بالأديان هو الشرائع والسبل، دون الأديان[٨]. قال تعالى: ﴿**لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾ (البقرة: ٢٨٥). وإن وحدة الصراط المستقيم تكون من خلال «تعدُّد» الطرق إلى الله، من قبيل: الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة. وإنّ الكثرة والانفصال ـ في الحقيقة ـ تابعة للشرائط والأحوال (الشرائط الموضوعية)، وليست ذات وجوهر الدين. من هنا فإن القول بنسبية المعرفة الدينية، بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ (العنكبوت: ٦٩)، دون الأخذ بنظر الاعتبار المباني والمناهج الكلية للتعاليم والروايات والآيات

القرآنية، دليلٌ على اعتبار القائل بأنّ معرفته مطلقة، وهذا يؤدّي إلى نوع من الدوغماتية[٩] والجزمية في التفكير، وهو مخالفٌ لاستدلال ومدّعى هؤلاء السادة. مع أن المراد من «السبل» في هذه الآية الشريفة هي «الفروع». وإن «الصراط المستقيم» في القرآن ليس سوى شيء واحد، قال تعالى: ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٣). وقال تعالى أيضاً: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران: ٨٥).

إشكالات معرفة المفردات الدينية

تبعاً للتساؤلات والشبهات والتوقُّعات المثارة حول الدين هناك في تعريف الدين بعض الإشكالات الأدبية والعلمية والفنية، يُشار إليها في حدود الضرورة. وإن هذه الإشكالات يتمّ طرحها بشكلٍ عام على عدّة صور، وعلى أساس الرؤية الداخلية في مجال المعرفة اللغوية، من قبيل: بُعد التعريف، وما إلى ذلك، والرؤية الخارجية في دائرة المعرفة، وعلى أساس من القراءات المجانبة للدين والمخاصمة للعقل (على غرار ما هو سائد بين الوجوديين في العالم الغربي)، والتي تنكر المفاهيم الدينية، وتقول: إن اللغة الدينية ليست لغةً تحكي عن الواقع. وهكذا العلمانيّون الذين ينكرون دور الدين في الساحة الاجتماعية والسياسية.

وسواءٌ كنا نعتبر الدين نوعاً من الإحساس، أو ظاهرة وبارقة من مقولة العلم، أو حقيقة لها ماهية وخصيصة عملية، أو واقعية تفوق العقل والطبيعة (الميتافيزيقية)، أو رؤية قانونية وحقوقية وفلسفية، أو مشهداً معنوياً وعرفانياً وباطنياً، أو أخلاقياً وعاطفياً، هناك تساؤلات وشبهات بشأن معرفة وعدم معرفة أصل الدين، سنطرحها ضمن الموارد التالية:

١ـ من الصعب، بل من المستحيل، أن نقدِّم جوهراً مشتركاً تقبل به جميع الأديان؛ لأن تصوّر الدين والاعتقاد به من السعة وعدم الانسجام بحيث يشتمل أحياناً على ضدّه أيضاً. فيبدأ من عبادة الله، إلى الذات، وإلى الوثن، حتّى يتمّ أحياناً فصل

الاعتقاد بالله عن الدين. فمثلاً: يمكن للإنسان من خلال الارتياض أن يحصل على وحدة مع أمرٍ مقدّس، دون أن يكون معتقداً بالله، كما هو الحال في البوذيّة. وبالتالي فإنّ كلّ انتماء أو معتقد، وإنْ لم يقترن بالعمل وما إلى ذلك، يعدّ ديناً أو مذهباً.

٢ـ إنّ معرفة وتعريف أمور من قبيل: الدين؛ حيث يتمّ عبر مفاهيم نفسية واجتماعية وانتزاعية وتجريدية، يكون في غاية التعقيد. خلافاً لتعريف مثل: «الحيوان» أو «الجماد» من المفاهيم العينية والوجودات الخارجية.

٣ـ إن تعريف الدين دوريّ.

٤ـ تكمن مشكلة أصل ظاهرة المعرفة في المشاكل الفنية، وعدم جامعية التعاريف الماهوية والمنطقية... لذلك هناك مَنْ يتجنَّب الخوض في أصل التعريف؛ لأنه يرى أن التعاريف مجرّد تعاريف لفظية يُراد منها شرح الاسم، وليست هي تعاريف واقعية وماهوية؛ إذ لا يعرف حقيقة الظواهر (مثل: ظاهرة الإنسان) سوى خالقها.

٥ـ حيث إن الدين من الناحية الماهوية ظاهرة تفوق الزمان، وتتخطى المكان، وكونه ظاهرة سيّالة، ولا يمكن تجربة جميع جوانبها ـ وبحسب تعبير وليم جيمس: إن التجربة فردية، والتجربة الفردية لا تقبل الانتقال ـ، فلا يمكن تعريفها. وبعبارة أخرى:

أ ـ إنّ لكل شخص فهمه الخاصّ عن الدين (القراءات الدينية المختلفة).

ب ـ إنّ الدين في حقيقته ظاهرة تاريخية ومؤطَّرة بالزمان، وتقاس على أساس المعايير الزمانية والتاريخية (أي تابعة للشرائط التاريخية المتغيّرة). وعلى فرض أن يكون أصل الدين أمراً ثابتاً، إلاّ أنّ قيمه ومعرفته نسبية.

ج ـ إنّ موضوع الدين ليس هو موضوع كشف الحقائق، بل هو موضوع الأذواق. وإنّ المفاهيم الدينية مجرّد سلسلة من الاعتباريات.

وبالنظر إلى الاختلاف في فهم الدين فإنّ التعددية وتعدُّد القراءات الدينية (والمباحث الهرمنوطيقية)، والنزعة العقلية، تسبِّب الاختلاف أيضاً. وعليه سيكون من الصعب أن نقدِّم تعريفاً جامعاً ومانعاً للدين.

ورغم أن هذا النوع من التساؤلات والشبهات في ما يتعلّق بالإسلام يفتقر ـ في الغالب ـ إلى المنهج المنطقي والعلمي، إلاّ أننا مع ذلك نشير إلى نقده بمقدار ما تسمح به الفرصة. وسنعمد بعد ذلك ـ بعون الله ـ إلى بحث الموضوع الرئيس، ألا وهو «دور الدين في الحياة».

وفي ما يتعلق بالإشكال الأوّل ينبغي القول: لا توجد هناك تعاريف ماهوية وجامعة للدين بمعناه الاجتماعي ضمن تعريف ديني واقعي ـ وخاصّة بشأن ما يُعرف في الغرب باسم الدين ـ؛ لأن الدين عندهم من التغيُّر والتناقض وعدم الثبات والتشتُّت بحيث يشمل ضدّه أيضاً. حتّى أنه يعمد تلقائياً إلى نفي التعريف المنطقي والمنهجي؛ وذلك لأن التعريف ظاهرة يراد منها الفصل بين الشيء وضدّه، وليس الجمع بينه وبين ضدّه، هذا **أولاً**.

وثانياً: إن تعريفنا للدين يقوم على أساس الرؤية الداخلية للدين...؛ لأن تعريف الدين القائم على الرؤية الخارجية لا يخلو من هذا النوع من التناقضات. وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.

وأما الإشكال القائل بلزوم الدور من تعريف الدين، ونقده من قبل الشيخ مصباح اليزدي، حيث إنه ناظر ومرتبط برؤية السيد الشهيد الصدر، فإننا سنشير إليه؛ إذ لا يخلو من فائدة.

من وجهة نظر الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي فإن هذا الدور يطرح بالنسبة إلى المساحة الدينية ومقوّماتها، والسؤال القائل: ما هو الدين؟ ويقول سماحته في تقرير هذا الدور: يجب أوّلاً أن نعرف حدود الدين ومساحته ومقوّماته، ؛ لنقوم بعد ذلك بتعريف الدين؛ ومن جهة أخرى يجب علينا أوّلاً أن نعرف ما هو الدين؟؛ كي نعرف مساحته. وهذا يستلزم الدور، أي إن تعريف الدين يتمّ عبر التعرُّف إلى عناصره، ومن جهة أخرى فإنّ تحديد هذه العناصر إنما يتحقق من خلال تعريف الدين، وهذا يعني «تقدُّم الشيء على نفسه»، وهو من الدور المحال.

وإنّ جوابه الأول في ردّ هذا الإشكال باختصار: بعد قبول هذه الفرضيات، وهي: أوّلاً: إنّ التعريف من خلال المفاهيم أمر ممكن؛ وثانياً: لا يكون من الماهيات

الحقيقية، وإنما هو أمر انتزاعي، يجب علينا التعرّف على منشئه الانتزاعي، والمفهوم الذي يتمّ انتزاعه من ذلك المنشأ. وعليه فإننا نرى تعريف الدين وتحديد مساحة الدين أمراً واحداً.

إذاً لا يوجد هناك شيئان، حتى نقول: ما هو تعريف الدين؟؛ لنحاول بعد ذلك التعرّف على عناصر الدين. فمثلاً: إذا قلنا في تعريف الدين: إنّه عبارة عن العقائد والأخلاق والأحكام كان ذلك تحديداً لمساحته أيضاً؛ فإنّ مساحة الدين تتكوّن من العقائد والأخلاق والأحكام أيضاً. ففي المفاهيم الانتزاعية يكون التعريف والعناصر المكوِّنة له شيئاً واحداً.

ومن باب المثال: عندما نقول في تعريف الماء: إنه عبارة عن ذرّة من الأوكسجين وذرَّتين من الهيدروجين كان هذا هو تعريف الماء أيضاً؛ وذلك لأن العناصر المكوّنة للماء هما هذان العنصران[١٠].

وأما الإجابة الثانية فهي: إن هناك على أساس النظرة الكامنة في جواب التعاريف الدورية عند أهل المنطق وعلم أصول الفقه (تفصيل وإجمال)؛ حيث يقول سماحته: إنّ مساحة الدين إنما هي تفاصيل تلك المفاهيم الإجمالية التي نأخذها في التعريف، بمعنى أنّنا مثلاً عندما نقول: إن الدين عبارة عن: مجموعة من الأخلاق (الشاملة للأخلاق الفردية والاجتماعية والعالمية) والأحكام (الشاملة للعبادات والأحكام الاقتصادية والأسرية والاجتماعية والعالمية) فهذه هي مساحة الدين.

وفي الحقيقة فإن المساحة في هذا المصطلح إنما هي تفسير وشرح لتلك العناصر التي أُخذت في تعريف الدين. وعليه إذا كان المراد من مساحة الدين تفاصيل محتوياته فإن عناصر الدين يمكن التعرُّف عليها من خلال التعريف، وأما تفاصيله فيمكن الحصول عليها من التعريف نفسه. ولذلك يجب الرجوع إلى المصادر لنتعرَّف على مساحة هذه العقائد والأخلاق والأحكام والقوانين ومدياتها[١١].

وبالتالي فإن الشيخ مصباح اليزدي يتوصَّل إلى تعريف الدين بأنه: «عبارة عن سلسلة من العقائد بشأن النظام الكوني، والسلوك الناشئ عنه».

يجدر بنا التذكير بهاتين النقطتين، وهما؛ **أولاً**: إنّ تعريف الشيخ مصباح

اليزدي للدين يتمّ عبر الرؤية الداخلية للدين، ومن خلال الاستفادة من مصادر الدين نفسه. وهي عملية منسجمة مع ماهية الدين. **وثانياً**: إنه مضافاً إلى تأييد هذا المنهج قد بادر إلى انتقاد تعريف أولئك الذين يقومون بتبيين الدين من خارج الدين. وقد عمد اليزدي إلى انتقاد أساليب ومناهج المساحة الدينية، من خلال تقسيمها وتبويبها ودراستها.

ورغم أننا لا نرتضي القول باعتبارية الدين وانتزاعيّته، ولكن على افتراض أن يكون الدين أمراً اعتبارياً (وطبعاً هناك فرق بين الانتزاع والاعتبار) فإنّ التعريف الدوري يخلو من الإشكال أيضاً؛ لأن الأمور الاعتبارية ليست أموراً واقعية أو تكوينية، حتى يكون هناك فيها متوقّف، ومتوقّف عليه، بحسب الحقيقة والواقع. بل هي أمور اعتبارية، والأمور الاعتبارية سهلة المؤونة، فهي تابعة لاعتبار المعتبر. وطبعاً هذا بشرط عدم اعتبار النقيض معها؛ لأن اجتماع النقيضين مخالفٌ للبديهة العقلية ذاتاً، وفي جميع الأمور، حتّى ما كان من قبيل: الأمور المعرفية والاعتبارية.

وبطبيعة الحال فإنّ السيد الشهيد الصدرؒ ـ ومن خلال الفهم والرؤية التي يقدّمها عن الدين ـ يعرّف الدين بأنّه أمرٌ تكويني. وبذلك ينتفي إشكال الدور تلقائياً؛ لأن الدين عندما يكون ظاهرة تكوينية ـ وليس مفهوماً انتزاعياً ـ فإنّ أصل موضوع التعريف سيكون مختلفاً.

دور الدين الذاتي والموضوعي في الساحة الاجتماعية والسياسية

إذا كان العلمانيون يعترفون بالدور المعنوي والتربوي للدين (دور الدين الذاتي) وجب عليهم الاعتراف بدوره الموضوعي أيضاً؛ لأنّ لازم التصديق والإقرار بالدور الذاتي للدين (دور وفاعلية الفرد في الحياة المعنوية) هو القول بدوره الموضوعي أيضاً؛ لأن مقتضى الفطرة التوحيدية للإنسان في تربيته الواقعية والعينية، وفعلية خلافة الإنسان للّه، والأسماء والصفات الربوبية المتجلّية فيه، أن تكون التربية الكاملة والشاملة للإنسان كامنة في تربيته الكاملة على المستوى السياسي والاجتماعي، دون التربية الفردية ذات البعد الواحد.

إذاً مقتضى التربية الفردية لا ينفصل عن التربية الأسرية والسياسية والاجتماعية. وإن تربية الإنسان الكاملة تكون عبر حشره ونشره مع الآخرين، وفي ظل الاختبارات والمنعطفات وتحديات الحياة الجماعية، وليس في اختيار العزلة الفردية غير المسؤولة. بل إن الإنسان لوحده، وبقيد الانفراد، هو مجرَّد إنسان منطقي، وبالحمل الأوّلي (الإنسان الكلّي والانتزاعي)، وليس إنساناً واقعياً وبالحمل الشائع (بالفعل)؛ لأن جوهر الإنسان إنما يتجلّى في البعد الأخلاقي وغيره من خلال الجمع، وعلى أساس الارتباط والتعاطي مع الآخرين، بحكم كونه مدنيّاً بالطبع. من هنا فإننا نؤمن بضرورة استحالة فصل التربية عن السياسة ـ التي هي نوعٌ من التربية والإدارة الضرورية ـ، ونقول بالارتباط الوثيق بين الدين والسياسة؛ لأن الدين إنما يكون هادياً للإنسان إذا كان يحافظ على كرامته السياسية أيضاً، وإن تربية الإنسان بشكل كامل إنّما تكون في ظلّ مجتمعٍ جديد، ودولة تحمل القيم.

هناك تعبيرٌ جميل لصاحب كتاب (الحياة)، يقول فيه: «عندما يكون الدين هادياً للإنسان فإنه يحفظ له كرامته السياسية أيضاً»[١٢].

إنّ للأستاذ محمد رضا الحكيمي في كتابه (خورشيد مغرب)[١٣] رؤية متينة وصائبة حول التنسيق بين التربية والسياسة. وفي ما يلي نشير إلى مقاطع منها:

إنّ التربية والسياسة ظاهرتان مترابطتان ببعضهما، وتكمِّل إحداهما الأخرى؛ فالتربية تمهِّد الأرضية المناسبة للسياسة، والسياسة تساعد على توسيع الرقعة التربوية. فإذا كانت السياسة والتربية تسيران على نهج واحد، وكانتا تنطلقان من أرضية واحدة، كتب لهما النجاح، وإلاّ كان الفشل والإخفاق حليفهما.

وإنّ هاتين الظاهرتين لا تعتبران في الدين الإسلامي الحنيف مجرّد ظاهرتين مترابطتين فحسب، بل هما متَّحدتان فيما بينهما اتّحاداً كاملاً. فإن ذات الأصول التي تشكّل قوام التربية الفردية هي نفسها التي تشكّل صرح السياسة الاجتماعية. من هنا إذا كانت التربية تربية إسلامية أصبح الفرد تجسيداً لحاكمية الإسلام السياسي، وإذا كانت السياسةُ سياسةً إسلامية فإن المجتمع سيتقدَّم في إيقاعٍ واحد ووتيرةٍ ثابتة، وكأنّ المجتمع بأسره كتلةٌ واحدة، وجسدٌ واحد.

وقد قال الأستاذ محمد رضا الحكيمي في بيان الدور البارز للدين في عملية الهداية، وركنَيْه الرئيسين (التربية والسياسة): إن التربية والسياسة إنّما هما رقيبان على حركة الإنسان، وإنّ الحياة بدورها مزيجٌ من تيارين لا ينفكّان عن بعضهما، وهما:

١ـ تيار الحياة الفردية.

٢ـ تيار الحياة الاجتماعية.

من هنا فقد اهتمّ الإسلام بهذين التيارين اهتماماً كبيراً وعميقاً؛ لكي لا يصاب أيٌّ منهما بآفة الفساد والانحطاط؛ إذ إن كل واحد من هذين التيارين إذا تعرّض للفساد والانحطاط فإنّ فساده وانحطاطه سيسري إلى الآخر. فإذا كان تيار الحياة الفردية فاسداً فإنّ تيار الحياة الاجتماعية سيبتلي بالفساد أيضاً، والعكس صحيح.

ولكي يعمل الإسلام على تصحيح وتقويم الحياة الفردية يلجأ إلى التربية، ولكي يعمل على تصحيح وتقويم الحياة الفردية يلجأ إلى السياسة. وفي هذا المجال يعمد الإسلام إلى المحافظة على كلٍّ من الفرد والمجتمع تحت مظلّتين؛ فيظلّل الفرد بوصفه فرداً تحت مظلّة التربية الإسلامية، وبوصفه عضواً في المجتمع تحت مظلّة السياسة الإسلامية. ويظلّل المجتمع بوصفه مجتمعاً تحت مظلّة السياسة الإسلامية، وبوصفه مشتملاً على الأفراد تحت مظلّة التربية الإسلامية.

طبقاً لما ذكر فإن التربية (قيادة وإدارة الفرد) في النظام الإسلامي والسياسة (قيادة وإدارة المجتمع) تسيران جنباً إلى جنب؛ من أجل القيام بأداء «رسالة كبرى». وبذلك فإن التربية الإسلامية للفرد تعمل على مساندة ومؤازرة المجتمع في سياسته الإسلامية. وفي المقابل تعمل السياسة الإسلامية للمجتمع على مساندة الفرد ومؤازرته في تربيته الإسلامية. وهذا كلّه مقدّمة لعرض «تفسير كبير»، ألا وهو «تفسير الحياة».

إنّ الإسلام يُفسِّر الحياة في إطار ارتباطها بالإنسان وبحثه عن السعادة، ويقول: إن الإنسان يسلك في مسيرة الحياة مسيرة مضطربة؛ من أجل الحصول على سعادة ثابتة

وخالدة، ولا يجني الإنسان إلاّ ثمار جهده وسعيه، وفي ذلك قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩)، واستجابةً وتلبيةً للدعوة القرآنية، التي تضمن للإنسان حياته القويمة؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (الأنفال: ٢٤).

نظرية السيد الصدر بشأن الدين بوصفه سنّة إلهية من صُنع الله ـــ

لقد أكَّد السيد الشهيد الصدر‏ على تكوينية الدين، وعرّفه بأنّه سنّة إلهية، وأنه مخلوق لله، وقال: إنّ الدين ليس مجرّد دستور وتشريع قانوني صادر من الأعلى فقط، بل الدين «فطرة إلهيّة»، وقد خلق الله الإنسان مجبولاً على اعتناق الدين، وليس هناك ما يستطيع تبديل خلق الله، قال تعالى: ﴿**لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ (الروم: ٣٠).

وقد أضاف قائلاً: وكما لا يمكن فصل جزءٍ من هوية الإنسان كذلك لا يمكن فصل الدين عن الإنسان وتجريده منه؛ لأن فصل الدين عن الإنسان يعني سلخاً له عن هويته.

وعلى هذا فإن الدين من وجهة نظر السيد الشهيد‏ يتجاوز المعطيات الإنسانية، ويُعدّ مقولة تفوق التاريخ. وبطبيعة الحال فإن هذا التعريف ينظر إلى ماهية الدين، وليس إلى عوارضه، ولوازمه التي وردت في عبارة الشيخ مصباح اليزدي أيضاً.

وقد استدل الشهيد بهذه الآية: ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ (الروم: ٣٠)، قائلاً: بما أنّ الدين سنة إلهية للإنسان فإن هذا الدين لن ينفصل عنه ما دام محتفظاً بماهيته الإنسانية. من هنا فإنّ كلمة «لا» في هذه الآية نافية، تنفي تبديل وفصل الإنسان عن ماهية خلقه الدينية، وليست ناهية ورادعة.

طبقاً لرأي السيد الشهيد، حيث إن الدين حقيقة تكوينية، وليس مسألة اعتبارية وانتزاعية، يكون للوقوف في وجه الدين ومواجهته تبعات دنيوية. ومن هذه الناحية تُعتبر دعوى العلمانيين (الذين يعتبرون الدين أمراً أخروياً) منتفيةً من تلقائها.

وقد تحدَّث السيد الشهيد عن تبعات مواجهة الدين في الدنيا، فقال: يمكن

الوقوف في وجه الدين على المدى القصير... ولكن هذا الدين ـ على المدى البعيد ـ سيحبط مصير أعدائه، والذين يقفون في طريقه... وهو ما حدث لقوم لوطٍ وغيرهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى عصرنا الراهن، حيث شهدنا هذه الحقيقة كاملة. فإن الدين هو الذي حكم على أَلَدِّ أعدائه الأيديولوجيين ـ الشيوعية والاتحاد السوفياتي ـ بالانهيار، دون فرض أيّ عدوان مسلَّح من الخارج[١٤].

وها هو العالم الغربي، بعد تشريعه لقوانين الشذوذ الجنسي، والزواج من المحارم، والحرّيات الحيوانية المطلقة العنان، في المجتمعات الليبرالية، ممّا يعدّ محاربة للدين، في طريقه ليلقى ذات المصير الذي شهدته الشيوعيّة. وما مرض نقص المناعة (الأيدز)، وانهيار كيان الأسرة، وأزمة الهويّة، والأمراض النفسية والعصبية، سوى مؤشّرات على قرب هذا الانهيار التدريجي. وطبقاً للإحصاءات والتقريرات الغربية ليست هناك أسرة تذهب إلى مهاجعها قبل تناول الأقراص المهدّئة للأعصاب. وطبقاً لتقرير جديد صادر عن جامعة شيكاغو: إنّ نسبة الذي راجعوا عيادات الطبّ النفسي من المجتمع الأميركي تتجاوز ٥٠٪ من مجموع السكان.

وربما لهذا السبب كان أحد معاني الدين هو الجزاء، كما جاء في عدد من الآيات القرآنية الكريمة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (الفاتحة: ٤)، و﴿**الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ**﴾ (المطففين: ١١)، و﴿**وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ**﴾ (الانفطار: ١٧).

الدين بوصفه الشكل الثالث للقانون التاريخي

إن الدين يعني تسليم كافّة الكائنات في الوجود أمام القوانين الإلهية، وهيمنة «القوانين التكوينية» في عالم المادة، وهيمنة «الأحكام والقوانين التشريعية» على المجتمع الإنساني، والتي تمّ إبلاغها بواسطة الأنبياء والمرسلين. ولكنْ لدينا قانونٌ آخر يتعيَّن علينا تلبية ندائه والتسليم له، ألا وهو قانون الفطرة. يرى السيد الشهيد الصدر الدين بوصفه شكلاً ثالثاً للقوانين التاريخية، ويقول: إن شكل القانون التاريخي، الذي اهتمّ القرآن في التعريف به اهتماماً بالغاً، هو شكلُ الانتماءات

والانجذابات الفطرية، والتي هي بالرغم من عدم قاطعيتها القانونية ـ ولهذا السبب يمكن مواجهتها والوقوف أمامها ـ ستظهر حاكميتها وهيمنتها، إنْ عاجلاً أو آجلاً[١٥].

في هذا الإطار يسوق السيد الشهيد الصدر مثالاً لمخالفة القوانين، ويقول: يمكن للناس أن يتركوا الزواج، إلاّ أنّ ترك الزواج سوف تترتَّب عليه ـ على المدى الطويل ـ نتائج كارثيّة على الفرد والمجتمع.

كما يذهب العلاّمة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ العلاقة بين التكوين والاعتبار من الوثاقة والقوّة بحيث لو تجلّى ذلك التكوين على هيئة اعتبار لأصبح من القوانين والسنن الدينية، ولو قدِّر لذلك الاعتبار أن يغدو على هيئة تكوينية لأصبح فطرة الإنسان وحقيقته[١٦].

وعلى هذا الأساس فإنّ «الدين» سيكون صورة أخرى ملطَّفة عن الخلق والتكوين، وقد تجلّى على هيئة الألفاظ والمفاهيم. وبطبيعة الحال فإن فطرية الظاهرة الدينية ستكون عينية وحقيقية.

وقد عبَّر القرآن عن الدين بالفطرة، وهي الخلق الخاص. ويمكن لهذا المخلوق الخاصّ أن يكون شبيهاً بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية، وأن يكون ما يرشح عن النفس ـ الذي هو فطريّ بدوره أيضاً ـ قابلاً للإدراك والإحساس، وما يرشح عن الروح والعقل أو الحاجة فطريّاً ومسانخاً لها.

٣ـ رؤية السيد الشهيد حول الإسلام بوصفه قائداً للحياة

يمكن بحث ودراسة آراء السيد الشهيد حول الإسلام والحياة تحت العناوين التالية:

١ـ التسليم والخضوع التامّ والكامل من أجل تطبيق جميع الأحكام الإسلامية.

٢ـ ضرورة التعرُّف على الإسلام بشكل دقيق.

٣ـ حيوية الإسلام وفاعليته.

٤ـ فلسفة وضرورة تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس الدين.

٥. ضرورة الحكم من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر.

٦. ضرورة النظام الإسلامي.

أ. التسليم التامّ لتطبيق الأحكام الاجتماعية ـ السياسية الإسلامية كاملةً ـــ

وقبل كلّ شيء نستعرض فائدة هامّة وجديرة بالملاحظة استفادها السيد الصدر﵀ بشأن أهمّية التمسّك بالإسلام والعقيدة والإيمان، من خلال قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة: ٢٠٨).

من هذه الآية الشريفة توصَّل السيد الشهيد إلى فهم مسألة هي غاية في العمق والأهمّية، تتعلَّق بضرورة الدولة والحكم بنظرة تربوية خاصّة بسماحته. فقد ذهب السيد الصدر إلى أنّ التسليم تجاه جميع الأوامر والنواهي الإلهية هو شرط في الإسلام، حيث قال ما مضمونه: إن من معاني «السلم» الدخول في الصلح، والعقيدة، والإيمان، وأما المعنى الآخر للسلم فهو التسليم الكامل لله سبحانه وتعالى في جميع الأمور. من هنا فإن السلم في هذه الآية لا يعني الصلح إلاّ مجازاً. قال السيد الشهيد في تفسير وتحليل هذه الآية: إنّ التسليم هنا ليس تسليماً فردياً، وبمعزل عن سائر المسلمين، بل المراد منه هو التسليم التامّ والكامل من قبل جميع أفراد الأمة، والانضواء ـ أمام الله سبحانه وتعالى ـ تحت راية الإسلام. وإنّ المراد من التسليم هو التأسيس لكيان ونظام في ظلّ قيادة، وإيمان بالحاكمية العمليّة والشاملة للدين، وتحت قيادة الدين، والإمساك بزمام أمور المجتمع البشري، وتطبيق القوانين، ودعوة الناس وهدايتهم في ضوء الحياة الإلهية. ومع وجود الحكومات الأخرى، وتعدُّد السلطات، لن يكون هناك من معنى للتسليم الحقيقي أمام الله عزّ وجلّ. إذاً التسليم الفكري والقلبي والعملي الكامل لجميع الأفراد والطبقات إنّما يأتي في ظلّ المنظومة الإسلامية بحذافيرها. وإنّ الإسلام المنسجم والمشتمل على مركز واحد للسلطة والقوّة هو الذي يصون المجتمع من جميع أنواع الضلال والانحراف. وإلاّ ففي غير هذه الصورة لن يكون هناك من معنى للتسليم الحقيقي، وسيغرق الجميع في حضيض الحضارة

النفعية المادية[١٧].

وقال الشهيد الصدر في موضع آخر، في إشارة إلى روايةٍ ناظرة إلى ذات الرؤية التربوية التي يتبنّاها، والتي تقول: «أوّل ما يتعطّل من الإسلام هو الحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى، وأما آخر ما يتعطّل من الإسلام هو الصلاة»، فقال: إنّ تعطيل الأوامر الإلهية منذ رحيل رسول الله سوف لا يُبقي من الإسلام شيئاً[١٨].

ب. أهمية التعرّف على الإسلام في تعاليم المجتمع

لقد كان السيد الصدر يُبدي حساسية مفرطة تجاه مسألة المعرفة، بحيث كان يذهب إلى القول بأن عدم معرفة التعاليم الإسلامية على حقيقتها يُساوق إنكارها؛ لأن تدنّي مستوى معرفة الأمّة بالإسلام يؤدّي إلى ضعف إيمان المجتمع واضمحلاله. وإنّ ارتفاع مستوى الوعي بالإسلام يبعث في الأمة روح الصحوة واليقظة والمسؤولية[١٩].

وبعد أن عرَّف السيد الشهيد بالعناصر الثلاثة الدخيلة في سعادة الشعوب والمجتمعات البشرية، وهي: ١. الدين الكامل والنموذجي؛ ٢. والإيمان بذلك الدين والنظام المثالي؛ ٣. معرفة تعاليم ذلك الدين[٢٠]، قال ما معناه: ما هو سبب ابتلاء المسلمين بالكثير من المشاكل والآفات، ووقوعهم في أنواع من التخلف، رغم أن المجتمع الإسلامي (أي الشعوب المسلمة) يتمتَّع بهذا الدين، الذي هو باعتراف العدوّ والصديق يحتوي على جميع مقوِّمات النظام الفكري الاجتماعي؟ جوابُ ذلك أنّ الشعوب الإسلامية لا تمتلك معرفة ووعياً كاملاً بالتعاليم الإسلامية المشتملة على الوعي السياسي والثقافي والإجتماعي والعملي. وعندما لا يكون هناك وعيٌ كافٍ في جميع الحقول، وكانت معرفتنا للدين ناقصةً أو ذات بُعدٍ واحد، سيكون بيننا وبين الدين نوعٌ من التناقض، لا يقِلُّ عن التحريف نفسه. فإنّه على الرغم من صيانة الإسلام الحنيف والقرآن الكريم من التحريف، ولكنّ هذا التحريف قد يطالُ التفسير والتطبيق والعمل.

ج ـ فلسفة وضرورة تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس الدين

بعد أن ألقى السيد الصدر نظرةً على مسيرة الحياة الإنسانية منذ بدايتها، حيث كان الإنسان فيها يتغذّى على النباتات، ويصنع الأدوات والأسلحة البدائية من الخشب والحجارة، ويتَّخذ من الكهوف والمغارات ملاذاً له، إلى ظهور الاختلاف بين المجتمعات الإنسانية؛ بسبب الأنا وحبّ الذات والطمع والاختلاف في الآراء والأذواق والقدرات الخاصة، الأمر الذي جعل الإنسان يرى نفسه بأمسّ الحاجة إلى قانون يعمل على تنظيم حياته؛ لأن القانون هو الذي ينظِّم علاقات الإنسان الداخلية والخارجية، يتساءل السيد الشهيد قائلاً: مَنْ الذي يجب أن يتولّى عملية سنّ هذا القانون؟ هل هو الإنسان نفسه؟ إذا كان كذلك فإنّ مشكلة التناقض في المصالح ستفرض نفسها على كتابة هذا القانون أيضاً، وعندها ستعود المشكلة، ونعود إلى المربع الذي أردنا الخروج منه!

وبالتالي فإنّ السيد الشهيد يتوصل إلى أن الدين هو الذي يجب أن يسنّ القانون والتشريع الذي يضمن للإنسان الخروج من هذا المأزق، وإن الدين هو وحده الذي يوفِّر الأرضية اللازمة لمعالجة مشاكل الإنسان النفسية والاجتماعية والفطرية والتطبيقية.

وحيث كان الدين حاجة فطرية، وضرورة لتنظيم حياة الإنسان على مستوى العلاقات الخارجية، وكان فاعلاً حتّى الآن في تنظيم حياة الإنسان وبقائها، فما الذي يمنع الاستفادة من هذا القانون الذي يحتاج إليه الإنسان في المستقبل أيضاً؟

إن القضاء على التناقضات الواقعة بين المصالح الشخصية والجماعية، والسيطرة على الأنا والأطماع الإنسانية، إنما يكون من خلال الإدارة الدينية، التي تعمل على كبح الرغبات والميول الإنسانية الطاغية، وتساعد الإنسان وتهديه إلى التنازل عن مصلحه الفردية لصالح المجتمع؛ من أجل إحياء القيم والمقدسات الدينية، والحصول على الأجر والثواب الأخروي.

إن الدين يشتمل على الكثير من العناصر الروحية والمعنوية العظيمة، التي تجعل الإنسان على أتمّ الاستعداد للتضحية ـ حتّى بنفسه ـ من أجل تحقيق الأهداف الدينية. وإنّ الفرد المتديِّن يتنازل عن الكثير من مصالحه الشخصية ومنافعه الفردية من أجل تحقيق المصالح الاجتماعية.

يشير السيد الصدر إلى آيات من القرآن الكريم النازلة بشأن التأسيس لهذه النظرية الراقية، ومنها قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أو أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل: ٩٧). ويقول: إن المصالح الفردية والاجتماعية مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً. والمهمّ في البين أن نقوّي ونعزّز الدوافع الخيّرة لدى الفرد، والبلوغ بها إلى أعلى درجات الكمال، بما يتناسب وبناء الحياة الكريمة. وإن التفكير من أجل توحيد المصالح الفردية والاجتماعية يعدّ حلاً وسبيلاً، وإن الدين يعتبر خير إطار تربوي للقيام بهذا الحلّ، الذي نعمل من خلاله على رفع التناقضات الفردية والاجتماعية.

د. ضرورة إقامة الحكم من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر

قال الشهيد محمد باقر الصدرؒ في بيان أهمّية الحكومة من وجهة النظر الدينية: لقد ظهرت الدولة على يد الأنبياء. ومن هنا تكون الدولة ظاهرة دينية، وإنْ كان العلماء يعتبرونها حاجة إنسانية، وُجد الدين أم لم يُوجَد. ولذلك لم يشهد تاريخ الإنسانية فترة خالية من بعض أشكال الحكم. رغم أنّ ظاهرة الحكم في أغلبها كانت مقرونة بالحضارة والمدنية[٢١].

وقال أيضاً: إنّ الدولة مؤسَّسة سماوية، وهي في أساسها تهدف إلى رفع مستوى أداء الرسالة الإلهية.

ولأنّ الحكومة تجسِّد إرادة الله في الأرض، وهي منسجمة مع التكوين والفطرة البشرية، وإنّ مشروعيتها تقوم على أساس ممارسة السلطة والحاكمية، وتحقّق الإرادة الإلهية في ضوء الإرادة التشريعية، فإنّ الخلافة إذا كانت منفصلةً عن الشريعة الإلهية تعتبر لاغيةً، ومع إلغائها يكون الظلم والفساد هو السائد.

إن إقامة الدولة يحقّق الرسالة التاريخية والحضارة الإنسانية، وفي ذلك تجسيد للأمانة والخلافة الإلهية؛ من أجل تحقيق العدالة واستئصال الظلم والشرك والفساد والاستكبار من على وجه الأرض.

إن الدولة من وجهة نظر السيد الشهيد ليست حالة متقدّمة عن الأسرة، وتسلّط

الأقوياء، أو السيادة الطبقية، أو العقد الاجتماعي، بل هي ظاهرةٌ اجتماعية، سعى الأنبياء وبذلوا كلّ الجهود من أجل تحقيقها وإقامتها.

وقال السيد الصدر بعد ذكره قول الله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ (البقرة: ٢١٣) ما مضمونه: وبذلك قام الأنبياء بدورهم على أنحاء مختلفة؛ من أجل إقامة الحكومات الصالحة، وقد باشر الكثير منهم الدور الرقابي المباشر على أداء الدولة. ومن هؤلاء النبيّان داوود وسليمان‹. كما بذل النبي موسى جميع جهوده في هذا الإطار. وقد استطاع النبيّ الأكرم‹؛ من خلال سعيه وتضحيته، أن يقيم أطهر وأنقى دولة في التاريخ. وقد شكّلت هذه الدولة ـ بحقٍّ ـ منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسّدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً. ورغم أن هذه الدولة قد تولاّها في كثير من الأحيان ـ بعد وفاة الرسول الأعظم ـ قادةٌ لا يعيشون أهدافها الحقيقية فإنّ الإمامة مارست باستمرارٍ دورها في محاولة تصحيح مسار هذه الدولة، وإعادتها إلى طريقها النبوي الصحيح، وقدّم الأئمة‹ في هذا السبيل زخماً هائلاً من التضحيات.

وقد امتدّت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعية الشيعية. وقد عاش العالِم المسلم الشيعي ـ مع كلّ الصالحين من أبناء هذه الأمة الخيِّرة ـ عيشة الرفض لكلّ ألوان الباطل، والإصرار على التعلّق بدولة الحقّ والعدل، التي ناضل من أجلها كلّ أبرار البشرية وأخيارها الصالحين[٢٢].

هـ. ضرورة النظام الإسلامي

بعد أن بيّن السيد الشهيد «ضرورة أن يقوم النظام الإسلامي على أساس الدين» عمد إلى بيان حاجة المسلمين إلى النظام الإسلامي، وأشار إلى ضرورة ذلك على أساس الأدلّة التي نختصرها بما يلي:

أولاً: خلق حالة التناغم بين المشرِّع والعقيدة؛ لأن المسلمين يعيشون تجاه الإسلام أكبر علقة عاطفية منهم إلى أيّ نظام آخر.

ثانياً: من أجل خلق توافق بين الخلفيات الروحية والاجتماعية في حياة الإنسان المسلم؛ لأن الأنظمة الاجتماعية الأخرى تكتفي بمجرّد علاج العلاقات الاجتماعية، ولا تعنى بحاجاته النفسية والتربوية، والرابطة المؤثّرة القائمة على علاقة الإنسان بخالقه. وفي الوقت نفسه فإن الفرد المسلم لا يمتلك غير الإسلام مصدراً موثوقاً ومنسجماً لتنظيم حياته وحاجاته الروحية؛ إذ لا يمكن الاطمئنان بشكل كامل إلى القوانين الوضعية التي تنظر إلى الأمور من بُعدٍ واحد، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: ٢٨).

ثالثاً: إن تأسيس النظام الإسلامي، والبنية المنسجمة مع عقائدنا وتاريخنا الديني، سوف يساعد على الجهاد الذي تقوم به الأمّة في حياتها الراهنة ضد الاستعمار الكافر، ويبعدها عن الاعتماد على أسس المذاهب الاجتماعية الأخرى التي لا تنسجم ولا تتسانخ مع وجدان المسلم، ولا تحتوي على أصالةٍ واستقلال ثقافي.

لقد كانت الاتجاهات القومية والاشتراكية والليبرالية، التي ظهرت في العالم الإسلامي بهدف الخلاص من شرّ الحكّام الليبراليين والمستبدّين، من الدور الباطل والمتزلزل، الذي لم يكن يستطيع تلبية الاحتياجات، ولا ملء الفراغ الفكري والفلسفي؛ فلا الاشتراكية كانت تشتمل على مبانٍ وعقيدة متينة، ولا ما يتركّب من الاشتراكية أو الليبرالية.

إن الإسلام، بعد أن أخذ على عاتقه مشعل الهداية، يهدف إلى إقامة حكومة الأمّة على أساس التناغم الفكري مع أساليب التربية العقائدية. وعليه لا يمكن أن يتجاهل الوظائف التالية:

١ـ هداية الفرد على أساس تلك القاعدة الفكرية والتربوية، وإدارته من خلال منظومة القيم، وإيجاد التناغم والتوفيق بين الفكر والسلوك وما إلى ذلك.

٢ـ السيطرة ومراقبة الفرد من الخارج؛ بغية الحفاظ عليه وصيانته من مخاطر الإنزلاق والزلل، وذلك من خلال ذات الأصول المتقدّمة (الفكر، والإدارة التربوية، والتعليم المتواصل). وهذا يبيّن ويثبت أفضلية وتفوّق التعاليم الإسلامية وأساليب الإسلام التربوية على الرؤية القائمة على الدوغماتية الجزمية ذات الأفق الواحد

والضيّق؛ لأن التعاليم والمعارف الإسلامية مستمدّة من العقيدة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية الكاملة والعميقة والجامعة، والتي تعمل على إصلاح المجتمع من الداخل بشكل جذري وجوهري، ولا تكتفي بمجرّد الإصلاح الصوري أو الشكلي والتشريفي.

مفارقة المتغيِّر والثابت، وجواب السيد الشهيد الصدر

لارتباط هذا البحث بموضوع الثابت والمتغيِّر في الدين نجد لدى السيد الشهيد بعض الإشارات في نقد الكلام القائل بعدم انسجام الإسلام مع متغيِّرات الحياة، نستعرضها باختصار، وسنذكر أصل الشبهة أوّلاً، ثمّ نعمد بعد ذلك إلى الإجابة عنها.

يقول المثيرون لهذه الشبهة: كيف يمكن للإسلام أن يحلّ المشاكل الاقتصادية التي ظهرت بعد أربعة عشر قرناً من مجيء الإسلام، حيث أصبحت حياة الإنسان أكثر تعقيداً؟!

يجيب السيد الصدر عن ذلك قائلاً: إن الإسلام يستطيع إدارة الحياة وتنظيمها ضمن أطره الحيوية.

العناصر الثابتة هي الأحكام المنصوص عليها، والمصرَّح بها في الكتاب والسنّة.

العناصر المتغيِّرة والمتحرِّكة والمرنة هي التي يُستعان بها وفقاً لخصائص المرحلة، والحاجة التي تفرض نفسها.

وإنّ الاجتهاد والاختيارات التي تعطى للحاكم الشرعي عنصران هامّان من أجل تحريك العناصر المتغيِّرة في الإسلام[٢٣].

إن «السنّة» في الأديان الإلهية لا تعني الجمود الفكري، فقد قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**ألم تر كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾ (إبراهيم: ٢٤). فهذه الآية الكريمة تثبت أن التغيُّر قائم في عالم الوجود، ولكن هذا التغيُّر في الوقت نفسه يقوم على أسس وقوانين ثابتة لا يطالها التغيير. وإنّ فهمَنا للأصول هو أنها ثابتةٌ لا تتغيّر.

الهوامش

(١) السيد محمد باقر الصدر، مقدمة الفتاوى الواضحة، والسنن التاريخية، المجلد ١٣: ١٠٨ فما بعد.

(٢) مير شمس الدين أديب سلطاني، رسالة فيينا: ١١٠ فما بعد، طهران، مركز إيران لدراسة الثقافات، ١٣٥٩هـ.ش.

(٣) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم؛ محمد عمارة، دراسة ووثائق: ٧، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م.

وقد أثار هذا الموقف مخالفة علماء الأزهر، وأدى إلى اجتماع ضمّ أربعة وعشرين عالماً، توصَّلوا بالاتفاق إلى ضرورة إخراجه عن ربقة علماء الإسلام. (انظر: قضايا إسلامية معاصرة ١: ٤).

(٤) الإسلام وأصول الحكم؛ انظر: مجلة نقد ونظر، السنة الثانية، العدد: ٢، حسن إسلامي.

(٥) محمد تقي مصباح اليزدي، قلمرو دين، العدد: ٢٤، نشر الحوار الديني، قم المقدّسة.

(٦) الأستاذ جعفر السبحاني، صحيفة اطلاعات، بتاريخ: ١٣٨٠/٧/٢٨هـ.ش، استيعاب الدين.

(٧) باقر شريف القرشي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام؛ برتراند راسل، السلطان؛ ومونتسكيو، العقود الاجتماعية.

(٨) قال ابن عربي حول وحدة الأديان: إن الاختلاف بين الشرائع معلولٌ لاختلاف الأزمنة والأحوال. وإنّ كلّ نبي من الأنبياء قد صدّق النبيّ الذي أرسل قبله. وليس هناك من نبيّ يختلف مع سائر الأنبياء في الأصول. وإنّما الاختلاف في الأحكام فقط؛ لأنّ الأحكام تابعةٌ للزمان والحال. صحيفة همشهري، بتاريخ: ١٣٧٦/٢/٦هـ.ش. (أنديشه ابن عربي (تفكير ابن عربي)، القسم الأخير).

(٩) الجزمية؛ الدوغماتية (dogmatism): توكيد الرأي أو القطع به، وبخاصة بغطرسة أو من غير مبرِّرٍ كافٍ.

(١٠) قلمرو دين، العدد ٣٥، مركز الحوار الديني.

(١١) انظر: قلمرو دين، العدد ٣٥، سلسلة اجتماعات مركز الحوار الديني، بتاريخ: ١٣٨٠/١٠/٢٥هـ.ش؛ قلمرو دين، العدد: ٢٤، نشر الحوار الديني.

(١٢) الأستاذ محمد رضا الحكيمي، حياة الإمام شرف الدين.

(١٣) (شمس الغروب) المعرَّب.

(١٤) انظر: السنن التاريخية في القرآن، من المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيد محمد باقر الصدر ١٢: ٩٠ فما بعد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

(١٥) السيد محمد باقر الصدر، إنسان مسؤول وتاريخ ساز (الإنسان مسؤول وصانع للتاريخ): ٥٢ ـ ٥٣، ترجمه إلى الفارسية: محمد مهدي فولادوند، طهران، انتشارات بنياد قرآن.

(١٦) قال العلامة في تعريف الإيمان: الإيمان من (الأمن)، ومعناه الرئيس أن تعطي الأمن والأمان، وبذلك يمكن للمؤمن أن يحفظ إيمانه من أضرار ومخاطر الشكّ. إن الإيمان عبارة عن الإذعان والتصديق بشيء مع الالتزام بلوازمه. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإن الإيمان عقد وحالة قلبية تجلب الأمن والطمأنينة للمؤمن. ويمكن لهذا اليقين أن يكون منبثقاً عن العلم الحصولي أو الشهودي والحضوري، من هنا يكون متعلّق الإيمان أمراً عينياً حقيقياً، وبذلك يشتمل

على الحقانية بالضرورة. وإن الإيمان واحد، ولكنه ذو ماهية تشكيكية. (محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، تفسير قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾).

(١٧) السيد محمد باقر الصدر، رسالتنا: ٨٥، طبعة النجف الأشرف.

(١٨) المصدر السابق: ٤١ ـ ٤٢.

(١٩) المصدر السابق: ١٦ ـ ١٧، ط١، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٤هـ.

(٢٠) رسالتنا: ٢١.

(٢١) الفكر الجديد، العدد: ٧، السنة الثانية.

(٢٢) الإسلام يقود الحياة، الكتاب الأول: ١٤ ـ ١٥؛ المجموعة الكاملة، المجلد ١٢.

(٢٣) الأعمال الكاملة، المجلد: ١٢، الإسلام يقود الحياة: ٤٣.

الشهيد الصدر والمبادرة الجديدة في نظام التعليم في الحوزات العلمية

د. مهدي نصيري(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

يحظى التعليم من بين كلّ الأمور الاجتماعية بمكانة خاصّة ومتميِّزة. ويرجع ذلك إلى كونه يمثل أساس تكامل الإنسانية، ومنطلق نجاحها المادي والمعنوي. والعلم محور دائرة التعلّم وصاحب الإجلال المعنوي فيها. فالعلم حياة، تحيا به النفس، ويستنير به العقل البشري، وكما يضيء الطريق أمام البصيرة يكسب البدن مناعة ضدّ كلّ الآفات. العلم أصل كل خير ومبدؤه، وخير ما يطلب منه البرهان ضدّ كل الشبهات، يعزّ الذليل، ويرشد الحيران من المؤمنين.

من هذا المنطلق أصبحت تعنى مراكز التعليم بأهمّية قصوى، وتحظى بعناية خاصّة بين كل المراكز الاجتماعية، حيث تعمل على إغناء القدرات العلمية ومهارات التعلم والتحصيل.

تعتمد مراكز التعليم في اكتساب قوّتها على المتعلمين. فالقوة البشرية بالنسبة لها تعني رأس المال الأولي، تشبه في ذلك ما تمثّله المواد الخام بالنسبة إلى مراكز التصنيع والإنتاج الصناعي. وحيث إن الله سبحانه وتعالى قد أنعم على البشر بنعمة

(*) باحثٌ إسلامي، وأستاذٌ في الحوزة والجامعة.

العقل والقلب، إلى جانب الحواس، فقد أدّى ذلك إلى تنوّع الملكات والرغبات، وكثرة صنفية ونوعية في الاستعدادات والقدرات. قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾** (الإسراء: ٧٠).

وتعتبر الحوزة العلمية بحقٍّ إحدى تلك المراكز العلمية، التي تعمل على بناء وتأهيل هذا الإنسان المقدَّس؛ ليرقى إلى مراتب الكمال والتكامل.

فالحوزة العلمية، والتي أُسِّست منذ البدء على بصيرة إلهية، هي وسيلة للرفع من قيمة الإنسان، وبناء مجتمع إنساني متقدّم راشد؛ لأن مجتمعاً بهذه الخصوصيات كفيلٌ بحفظ كرامة الإنسان. وكلّ هذا يعمل على هداية الإنسانية نحو سلوك طريق الحقّ.

والملفت في الأمر أنّه كلما كان البرنامج التعليمي في الحوزات العلمية دقيقاً وأساسياً كلّما أنتجت هذه الشجرة الطيبة ثماراً طيّبة وعذبة. لذلك أصبحت الضرورة ماسة لإيجاد محتوى علمي، سواء في ما يدوَّن من كتب أو ما يخطَّط من برنامج، يفي بمتطلبات المجتمع الإسلامي العالمي، وقادرٍ على سدّ الفراغات العلمية في ما يخصّ العلوم الدينية.

فالعديد من الأفكار والآراء لعلمائنا في الفلسفة، العرفان، الفقه، الأصول والحديث والتفسير، رغم دقّتها وقوّتها؛ بسبب كونها لم تُعرَض بأسلوب حديث يتوافق ومتطلبات العصر، لم تتعدَّ عقول أصحابها، وأهملت في رفوف المكتبات، لتتكدَّس عليها أكوامٌ من الغبار، وتنسج عليها العنكبوت بيوتها.

إنّ الحاجة العلمية اليوم، وما يفرضه العصر من السرعة، يفرض على الحوزات العلمية إنتاج كتب وفق مقتضيات تعليمية وتربوية حديثة. وللأسف فإن العديد من الكتب في الحوزات العلمية تعاني من الغموض والإبهام والانغلاق في عرض المطالب، عدم التبويب، تعدُّد المطالب الاستطرادية، عدم مراعاة التقدُّم والتأخُّر العلمي، عدم مراعاة التنسيق بين المطالب في طوليّتها، وغيرها من المآخذ، التي تعتبر عرقلة حقيقية أمام تقدُّم المتن الحوزوي، واستغراق فكر ومجهود الطالب في حلّ هذه المعضلات،

التي تتكرَّر مع جميع الطلبة، وفي كل المراحل بشكلٍ مستمر.

وقد خرج جمعٌ من العلماء في منتصف القرن الأخير ينادون بالإصلاح وتجديد البنية العلمية في الحوزات العلمية، حيث قاموا بتأليف كتب على الطراز الحديث في شتّى العلوم الحوزوية، محاولين تخطّي تلك المشكلات، مع الحفاظ على غنى المطالب العلمية في الموروث العلمي، وعلى أصالتها وعمق أبحاثها. مع الإشارة إلى أن الإقدام على مثل هذه الخطوات لم يكن دائماً محلّ ترحيب في الحوزات العلمية. فالكتب المدرَّسة فيها؛ لجلالة شأن مؤلِّفيها وإتقانها العلمي، أحيطت عبر مراحل الدرس في هذه المراكز العلمية بالقداسة، وأصبح أيّ تجديد أو دعوة إلى تحديثها بمثابة المساس بتلك القدسيّة.

كما أنّ الكتب العلمية التي يمكنها أن تحلّ مكان كتب، مثل: الحاشية، المعالم، شرح اللمعة، الوسائل، المكاسب، والكفاية، و...، لا بدّ أن تكون من لحاظات متعدّدة ذات قوّة ومتانة؛ حتى يمكنها أن تعدّ كتباً مدرسية. وفي السنوات الأخيرة لم يُوفَّق للوصول إلى هذه المرتبة العلمية إلاّ ثلاث شخصيات علمائية، استطاعت من خلال قوّتها العلمية وعمق أبحاثها أن تفرض مؤلَّفاتها في الوسط الحوزوي، وأن تكون عوضاً عن بعض الكتب القديمة ذات العيار الثقيل.

الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ)، السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٨هـ)، السيد محمد باقر الصدر (١٤٠١هـ)، علماءُ دخلوا الحوزة العلمية كرقمٍ صعب، وحقَّقوا بفضل مؤلَّفاتهم عوضاً حديثاً عن العديد من الكتب المدرسية القديمة. فقد جاء (أصول الفقه)، و(عقائد الإمامية)، للأستاذ المظفَّر، ليخلف حاشية الملاّ عبد الله، القوانين، والباب الحادي عشر. وأتى كلٌّ من كتابي (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة)، للعلامة الطباطبائي، ليحلّ محلّ منظومة السبزواري. وكان (دروس في علم الأصول)، للشهيد محمد باقر الصدر، دورة كاملة في أصول الفقه في مرحلة السطوح العالية.

وقد عدّ الشهيد محمد باقر الصدر بحقٍّ واحداً من العلماء الذين قلَّما يسطع نجم أمثالهم في مجال العلوم الدينية المختلفة، وكان فعلاً مصلحاً استطاع أن يزيل

الكثير من نقاط الضعف والنقص في الحوزة العلمية الشيعية، وخصوصاً في مجال النظام التعليمي فيها؛ وذلك من خلال ابتكاراته وإبداعاته على مستوى الكتب المدرسية، التي حظيت بمكانة خاصّة ومقام محترم في أوساط الحوزة العلمية الشيعية.

وإنّما ينحصر سعيُنا في هذا البحث بالتعريف بمقدارٍ صغير بما جاد به هذا العالم الفذّ، من خلال نظرياته وآرائه، وإجراءاته التي اعتمدها في إصلاح البنية التعليمية في الحوزة العلمية، ووسائله الحديثة في هذا الميدان.

التاريخ الفكري لتطوُّر المناهج التعليمية ـــ

إنّ سرعة وتيرة تقدُّم المجتمعات، وبروز تغييرات اجتماعيّة من ناحية، وقلّة حدّة التوترات والضغوطات الاجتماعية من ناحية أخرى، كان باعثاً على إيقاظ الفِكْر وإيجاد الرغبة في التغيير والتجديد في الأوساط الحوزوية. وظهر هذا بشكلٍ خاص في الفترة الأخيرة، حيث توسَّعت العلوم والمعارف، وظهرت أخرى جديدة.

إن التغييرات التي عرفتها المجتمعات البشرية عملت على بروز احتياجات جديدة، وبالتالي ظهور وسائل حديثة في كلّ نواحي الحياة. ولم يكن المجتمع الإسلامي بعيداً عن كل هذه التحولات والإمكانات الجديدة. ووجدت الحوزة العلمية نفسها أمام ضرورة مواكبة هذه التحديثات، وأدركت أن هذا الأمر أول ما يتطلب إحداث تغيير في بنيتها خاصة، وإعادة هيكلة طروحاتها في الدرس والتعليم.

وقد عمل بعض المثقَّفون الجدد ممَّنْ أدركوا احتياجات وضرورات العصر، واستوعبوا حجم المسؤولية الملقاة على عاتق مَنْ يعملون في ميدان العلوم والمعارف الدينية، من علماء ومدرِّسين و...، في سبيل إحداث تحوُّلات في النظام التعليمي داخل الحوزة العلمية، على تقديم مبادرات إصلاحية لا يمكن تجاهلها، رغم يسرها وجزئيتها.

لقد طرحوا فكرة التخصُّص في العلوم الحوزوية، وفتح المجال أمام اللغات وبعض العلوم الأخرى لتكون ضمن المقرَّرات التعليمية. وبهذا لم تعُدْ رسالة الحوزة مقتصرة على المنابر والمحافل التقليدية، بل ستتوسَّع دائرة تعاطيها مع فئات المجتمع،

وامتدّت خارج الحدود الجغرافية، وبذلك ستنفتح على محيط فكري وعلمي متنوع ومتعدد. لكنّ عراقيل وموانع عديدة وقفت في وجه كلّ هذه التطلعات، وعملت ولا زالت تعمل على سيطرة التفكير التقليدي، ضاربةً بعرض الحائط كلّ متطلبات العصر، وكأن العالم جامدٌ في عينيها لا يتحرَّك ولا يتمدَّد. وقد كتب الشهيد مطهري في نفس الموضوع قائلاً: «عمد الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسِّس الحوزة العلمية في قم لإعداد عدد من طلبة العلوم الدينية، بحيث يتعلَّمون بعض اللغات الأجنبية وبعض العلوم المقدِّماتية، حتّى يستطيعوا تبليغ الإسلام إلى المجتمعات الأخرى، ويعرِّفوا بهذا الدين. وما إن شاع الخبر حتّى أتت مجموعة أناس أقلّ ما يوصفون به أنّهم شبه عوام من طهران إلى قم، وأعطوا إنذاراً بأن الأموال التي يعطونها هي من سهم الإمام، وليست لكي يتعلَّم طلبة العلوم الدينية لغات الكفّار وعلومهم، واذا ما استمر هذا الوضع فإن ردّة فعلهم ستكون كيت وكيت. ولما رأى الشيخ عبد الكريم الحائري أنّ هذا الأمر سيؤدّي إلى إيجاد خللٍ في الحوزة، وقد يكون سبباً في خرابها، تراجع مؤقَّتاً عن طرحه، وصرف النظر عنه»[1].

أدرك عالمٌ آخر نوعيّة وحجم المعضلة التي تعيشها الحوزة، فأراد الإصلاح، وبالتالي العمل على الدفع بالحوزة إلى التقدُّم؛ كي ترقى إلى مستوى مركز إشعاع علميّ حضاريّ يواكب المستجدّات، ويكون دائماً في الطليعة. الشهيد محمد باقر الصدر هو الآخر، إلى جانب الإمام الخميني، تبيَّن له أن إصلاح المجتمع الشيعي، والإسلامي بشكل عامّ، رهين بإصلاح الحوزات والجامعات؛ لأن النّاس في المجتمع الشيعي دائمي العلاقة بالحوزة العلمية، يلجؤون إليها في حلّ مشكلاتهم الدينية والاجتماعية، ويعتمدون عليها في رفع مقدرة فهمهم واستيعابهم لحقيقة الأمور.

لقد كان الشهيد الصدر يرى أنّ تغيير الشكل مع الحفاظ على باطن الأمور لا يعدّ تغييراً، ولا يستحق الوصف. وكان يؤمن أنّ مناهج التدريس والتعليم وطرق عرض الدين تحتاج بشكل جدّي إلى التغيير في العديد من مسائلها. ولهذا سارع بكلّ حزم ومسؤولية إلى التأليف في هذا الموضوع. لقد كان أسلوبه في خطبه، وفي ما يكتب ويؤلِّف، أن يسلِّط الضوء على النقاط المبهمة والمغلقة، وأن يعيد رسمها بشكلٍ جديد

من زوايا متعدِّدة. وكثيراً ما كان يؤسِّس لمواضيع عديدة، ويضع لها حجر الأساس. وهذه المبادرة العملية منه لها قيمتها الفعلية، فقد فتح الشهيد الصدر الطريق أمام القادمين، وبيَّن لهم المسلك الصحيح؛ حتّى يكملوا البناء، ويتمّوا العمل.

لقد كان الشهيد الصدر من العلماء القلائل الذين لا يجعلون سنّة القدماء حجاباً أمام تطوير النظريات والطروحات العلميّة. ولذلك كانت له الشجاعة في التعبير عن آرائه وأفكاره والكشف عنها. وهذه الشجاعة لم يكن لها أن تنبثق من جهالة أفكار القدماء، بل من نظرة جديدة ثاقبة.

وللتعرُّف على الشهيد الصدر أكثر نعمد إلى البحث في النظريات المختلفة في مجال تطوُّر التعليم والتربية في الحوزة العلمية؛ وذلك لأن قيمة ومكانة الأشخاص دائماً تتَّضح من خلال مقارنة ومقابلة أفكارهم وآرائهم مع الأفكار والنظريات الأخرى، حيث يتم الكشف عن أيّهما الأفضل والأرقى.

نظريات مختلفة في شأن تطور النظام التعليمي

توجد بشأن الكتب التعليمية التقليدية في الحوزات العلمية آراء ونظريات مهمّة. كما يوجد لكلّ رأي أتباع ومؤيّدون.

الرأي الأول

رغم أنّ عدد مَنْ يتبنّى هذا الرأي قليل، إلاّ أنه يمثِّل الرأي المحور الذي تدور في فَلَكِهِ أغلبية الأفكار في الحوزة العلمية. ويؤمن أصحاب هذا الرأي بأنّ المتن التعليمي التقليدي في الحوزة العلمية من الصلابة والقوة العلمية والدقّة بحيث لا يمكن أن يعوَّض أو يبدَّل بأحسن منه. لذا فهو أفضل متن تعليمي، وبالتالي يبقى المنهج القديم التقليدي أرقى منهج وأفضله.

الرأي الثاني

ترى مجموعة أخرى أنّ المتون التعليمية الموجودة في الحوزات العلمية غير

كاملة، وتحتاج إلى التجديد والتحديث. ولكنّهم يرَوْن في المقابل أن بعض التغييرات المقترحة في الموضوع في بعدها العلمي والإجرائي لا تستطيع أن تحلّ محلّ المتون القديمة؛ بلحاظ كونها ليست في قوّته وإتقانه. وهذه التجربة تكشف عن أن مسألة تغيير المتون القديمة، رغم إدراك أهمّيتها وضروريتها، عمليّة غير ممكنة، ولو في المستقبل البعيد، فلا أحد يستطيع الإتيان بمتون في نفس مرتبتها من حيث القوة والإتقان.

الرأي الثالث

يتمثّل هذا الرأي في مجموعة من المثقّفين الجُدُد، أو مَنْ يسمَّوْن بـ (التنويريين). ويُعَدُّ الشهيد محمد باقر الصدر من روّاد هذا الاتجاه. هم يعتقدون بتغيير وتحوّل أساسي في النظام التعليمي في الحوزات. ويرَوْن أنه في هذا التغيير لا بدّ من ملاحظة أهداف الحوزات على المستوى الاستراتيجي، ووظائفها التي لا بدّ وأن تتلازم وخصوصيات تلك الأهداف، بالإضافة إلى احتياجات المجتمع وما ينتظره من الحوزات، ومن ثم تحقيق وتحليل المتون التعليمية القديمة الجاري بها العمل.

يعتقدأصحاب هذا الاتّجاه أن الكتب المرسومة في الحوزات العلمية ليست غير مؤاتية، وينبغي كتابة وتأليف كتب تتوافق والمنهج الحديث واحتياجات العصر.

نظريات الشهيد الصدر وآفاقه العلمية

برز الشهيد الصدر في مجالات علمية ومعرفية مختلفة، وتفرَّد في العديد منها. كما كانت له مكانةٌ عالية في العديد الآخر منها.

لم تتجاوَزْ سنوات دراسته للعلوم في الحوزة أكثر من ١٦ ـ ١٨ سنة، لكنه كان يعشق تلك العلوم، وكان مغرماً بها وبالتعلُّم والدراسة. وكان يقضي ١٦ ساعة من كلّ يوم في تحصيل العلم بشكلٍ مستمرّ. وكانت ثمار هذا الحبّ والعشق أنّه بدأ تدريس أول دورة له في البحث الخارج في سنة ١٣٧٨هـ، أي في سنّ الخامسة والعشرين من عمره، وأتمها في سنة ١٣٩١هـ. وفي سنة ١٣٨١هـ بدأ تدريس الفقه الخارج، ومكّنه

نبوغه العلمي، وجدّيته في التعاطي مع الدرس، من بسط المطالب، وطرح مواضيع ونقاط جديدة.

كان يرى ضرورة تغيير الكتب التي تدرس في الحوزة العلمية، بدءاً بالمعالم وانتهاء بالكفاية. وفي خصوص نظريّاته يقول السيد كاظم الحائري: انظروا إلى سائر العلوم، مثل: الرياضيات، هل نستطيع مقارنة رياضيات اليوم برياضيات الشيخ البهائي؟ أصلاً هي غير قابلة للمقارنة. ولن نجني أيّ فائدة إذا قمنا بتدريس رياضيات الشيخ البهائي اليوم، وبعد كم سنة نقوم بردّ نظرياته، ثم بعد ذلك، وحين نصل إلى المراحل العليا من الدرس نقوم بالردّ على الردّ الأول، ثم نطرح النظريات الجديدة بعد ذلك. هذا منهج لا يعمل به مطلقاً، في أيّ واحد من تلك العلوم. لكنْ في الحوزة العلمية ابتداءً ندرس المعالم، وبعد سنوات نعرض نظريّاته للنقد، ونطرح في مقابلها نظريات صاحب الكفاية، ومجدَّداً في دورة خارج الفقه والأصول نضع نظريّات الكفاية في معرض النقد والردّ، ونطرح نظريّات الفقهاء المتأخِّرين، وهكذا. فأيُّ منهج هذا؟!»[٢].

ولهذا وجدنا الشهيد الصدر يقول بضرورة تدوين آخر النظريّات ضمن الكتاب المدرسيّ، وأن يتمّ عرضها على الطلبة في مختلف السطوح، بدءاً من سطوح المقدمات ثم المتوسطة ثم العليا. وبعد سنوات حين تتغيَّر تلك النظريات نقوم بتدوين وكتابة كتب جديدة تعرض الجديد من النظريات. وهذا منهجٌ يجعلنا نبتعد عن استغراق عمر الطالب وتضييعه في دراسة القديم، والذي لا يمتّ بصلةٍ إلى ما يعيشه من نظريات، بل سيجد نفسه وبعد كلّ ذلك العمر مجبوراً على البدء من جديد في دراسة الصحيح من النظريات، ويكون عمره الذي مضى كمَنْ يحرث في الهواء.

ولم يكن يرى أنّ الأصول والفقه مستثنيان من تلك القاعدة، بل لا بدّ من تطبيق نفس المنهج عليهما، بدون استثناء[٣].

كانت مباحث وتحقيقات الشهيد الصدر تمتاز في جوانب أساسية عن سائر المباحث العلمية من عدّة وجوه، نذكر منها على الخصوص:

١ـ الدقة وعمق النظر بمستوى قلَّ له النظير والمثل.

٢ـ كانت تتضمَّن مختلف أبعاد الفكر الإسلامي ومسائله، من فلسفة،

واقتصاد، ومنطق، وأخلاق، وتفسير، وتاريخ، و....

٣. كانت طروحاته في مختلف العلوم سهلة في مطالبها، وقابلة للفهم، غير مستصعبة، لكنّها في نفس الوقت دقيقة وكاملة.

لقد استعمل الشهيد الصدر نبوغه العلمي في خدمة كلّ العلوم الرائجة في الحوزة العلمية، وكان له في كلّ علم تأليف وأثر علميّ، بحيث إن كلّ واحد من كتبه يعدّ بالفعل مؤسِّساً لتطوُّر ذلك العلم، وقاعدة أساسية في انطلاقته.

ورغم قصر عمره خلَّف آثاراً علمية غنيّة بالمعارف والفوائد. هذه التأليفات التي كتبها وفق المناهج التدريسية الحديثة، ووفق أساليب جديدة، لها امتيازات وخصوصيات عديدة، بحيث إن محاولة دراسة واحدٍ منها تحتاج في الحقيقة إلى بحث مستقلّ موسَّع. لكنّ إلقاء نظرة ولو سريعة على مؤلَّفاته ونتاجاته الفكرية والعلمية الواسعة تكشف عن عرض مساحة اطّلاعاته وشموليته، وعن مدى قوّة نبوغه. وهو الأمر الذي يزيد القلب حرقةً وألماً على فراقه. فشهادتُه كانت ضربةً قاسمةً لظهر الحوزة العلميّة وللأمّة الإسلاميّة؛ لأنها بفقده قد فقدت معلماً ومنارة علميّة قلّ أن يجود الزمان بمثلها.

تجديد وتغيير الشهيد الصدر في علم الأصول

بالنسبة إلى مباحث الشهيد الصدر في علم الأصول نستطيع القول بأنها كانت إعلاناً عن بداية عصر جديد في تاريخ هذا العلم. فالشهيد الصدر، ووفقاً لعقيدته بضرورة تغيير الكتب الحوزوية في الأصول، قام بكتابة مجموعة من الكتب الأصولية تطابق مبادئ وملاكات الكتب التعليمية في هذا العلم. وكانت هذه المجموعة في ثلاث حلقات.

إنّ إطلاعه وإحاطته الكاملة والدقيقة بعلم الأصول جعلته يدرك أن المتون التي تدرَّس في هذا العلم تحتاج إلى تغيير كبير وجدّي. وقد عبَّر عن هذه الحاجة في مقدّمة كتبه «سلسلة دروس في علم الأصول» بشكلٍ مفصَّل، بيَّن فيها ضرورة هذا التغيير. فبعد أن بيَّن قيمة تلك الكتب بلحاظ بُعدها العلمي، حيث كانت في زمانها تعدّ كتباً

تجديدية ساهمت ـ حسب قوله ـ إلى درجةٍ كبيرة في تطوير الفكر العلميّ الأصولي، إلى جانب كونها تفصح عن قيمة مؤلّفيها الأبرار العلميّة، الذين يُشكَرون بعمقٍ على ما قدَّموه للحوزة العلمية بالخصوص من فضلٍ عظيم على الحوزة ومسيرتها العلمية... غير أنّ هذا لا يمنع من العمل على تطوير الكتب الدراسية؛ حتّى تكون أكثر قدرة على أداء دورها العلمي بشكلٍ يتناسب ومتطلبات المرحلة. وفي بيانه لأسباب دعوته إلى تغيير تلك الكتب الدراسية كتب قائلاً: «إنّ الكتب الأربعة (المعالم، القوانين، الرسائل، والكفاية)، ورغم أنّها استعملت ككتب دراسية منذ أكثر من خمسين عاماً، لم تؤلَّف من قبل أصحابها لهذا الهدف، وإنما أُلِّفت لكي تعبِّر عن آراء المؤلِّف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة. وفرقٌ كبير بين كتابٍ يضعه مؤلِّفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتابٍ يؤلِّفه ليعبِّر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكار وتحقيقات»[٤].

يقول السيد محمد باقر الحكيم، أحد تلامذة الشهيد الصدر، حول مؤلَّفات الشهيد الصدر: إن الشهيد الصدر بتحقيقه في الفقه والأصول، وهما الدرس المعتمد والرئيس في الحوزة العلمية، استطاع إحداث تغيير جذريّ في هذا الدرس. وبعنوان مثال فإنّه في تحقيقه في الأصول استنبط أكثر من ٦٠ قانوناً جديداً»[٥].

وقد كانت «الحلقة الثانية»، التي استطاع الشهيد الصدر أن يجعلها عوضاً عن الرسائل للشيخ الأنصاري، للشهيد الصدر خطوةً كبيرة في إصلاح النظام التعليمي في الحوزة بامتياز.

وفي مقدّمة «الحلقة الأولى» ذكر أربعة أسبابٍ لهذا التغيير الذي أحدثه في الكتب الدراسية في الأصول، وهي:

١ـ عدم وجود أيّ نوع من التناسب والتنسيق بين الكتب الأربعة الرائجة في الأصول (معالم الأصول، قوانين الأصول، فرائد الأصول، وكفاية الأصول).

٢ـ إنّ مؤلِّفي هذه الكتب لم يكن غرضهم من تأليفها أن تكون كتباً دراسية، ولهذا كانت تحذف فيها بعض الحلقات في الأثناء أو في البداية؛ لوضوحها لدى العالم. وهذا كان سبباً في غموضها لدى الطالب.

٣. عدم مناسبتها للطلبة؛ لأنها أُلِّفت للعلماء ومَنْ هم في سطحٍ مكتمل علمياً، لا للمبتدئين والسائرين. وكما يقال ضمن قواعد الأصول: القدرةُ شرطُ التكليف.

٤. عدم وجود هيكلة منسجمة في طرح الموضوعات. فكم من القضايا المهمة والجديدة في الأصول لم تبرز في تلك الكتب إلاّ بوصفها مقدّمات أو استطرادات في مباحث تلك المسائل الموروثة تاريخياً في علم الأصول.

وكما أوضح الشهيد الصدر في كتابه «المعالم الجديدة للأصول» فقد مرَّت عصورٌ على علم الأصول قطع فيها مراحل تكوَّن فيها كعلمٍ مستقلّ، واستطاع من خلال علماء أكفاء، وما تطلبه كلّ مرحلة، من طيّ مراحل عديدة. وصل بعد كلّ ذلك إلى مستوى من التطوّر يصلح لأن يكون حدّاً فاصلاً بين عصرَيْن من عصور العلم، بين العصر العلمي التمهيدي والعصر العلميّ الكامل. وبهذا فعلم الأصول تاريخياً يقسَّم إلى ثلاث مراحل:

١. **العصر التمهيدي**: وهو مرحلة تشييد القاعدة الأولى لعلم الأصول كعلمٍ مستقلّ، وتوجّه ذهنية الفقهاء إليه. وكان من روّاد هذه المرحلة نوابغ من فقهائنا، من قبيل: الحسن بن عليّ بن أبي عقيل، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، وانتهى بالشيخ الطوسي.

٢. **عصر النضج الفكري**: فقد نضجت فيه البذرة الأولى لعلم الأصول وترعرعت، حيث استطاع تثبيت قدمه بين علوم زمانه، من خلال طرحه لمباحث فقهيّة أرفع من التفريع والتوسُّع.

وكان رائد هذه المرحلة الأول الفقيه المجدِّد الشيخ الطوسي، ومن جملة رجالات هذه الحقبة من تاريخ علم الأصول، والذين ظلّ نجمهم ساطعاً في هذا العلم نذكر كلاًّ من: ابن إدريس، المحقِّق الحلّي؛ والشهيدين الأول والثاني، و....

٣. **عصر التكامل العلمي**: فقد ظهرت مدرسة جديدة قوَّمت الحركة الأخبارية، وانتصرت لعلم الأصول، فنما فيها علم الأصول، وبلغ إلى مستوى أعلى. كانت بداية هذا العصر الجديد في أواخر القرن الثاني عشر. ورائد هذه المدرسة المجدِّد الكبير الوحيد البهبهاني، «حتى أنّ بالإمكان القول بأن ظهور هذه المدرسة

وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول»[٦].

إن امتزاج تاريخ علم الأصول بالتطوُّرات التي عرفها هذا العلم أوصلت كتب الشهيد الصدر إلى مرحلة جديدة في تاريخ هذا العلم. فقد انتهج الشهيد الصدر منهجاً جديداً أضفى تحوّلاً نوعياً على علم الأصول، وخصوصاً في ما يرتبط بالكتاب الدرسي الحوزوي، حيث استطاع أن يعوِّض بامتياز نقاط ضعف ونقائص الكتب القديمة في هذا المجال.

وفي الحقيقة فإنّ نظرة الشهيد الصدر لعلم الأصول وإشرافه عليه تسمح لنا بالقول: إنه جعله يقفز قفزة نوعية، نقلته إلى مرحلة جديدة، نشير إليها بالمرحلة الرابعة في تاريخ هذا العلم. فقد انسجم فيها علم الأصول بلحاظ مباحثه مع العلوم الجديدة. واستطاع الشهيد الصدر بذلك أن يجعل منه علماً يكون بالفعل ابن زمانه ومكانه. وليس خفيّاً على أحد من الأصوليين أنّ قدرة العلوم الدينية في الإجابة عن الاحتياجات الفعليّة للبشريّة مرهونةٌ بمواقفهم ونظرياتهم في علم الأصول. وهذا وحده الموجب الفعلي لتطوُّر العلوم الحوزوية، والدافع بها إلى التغيير والإجابة عن المستجدات.

إبداعات الشهيد الصدر في الفقه

ليست إبداعات الشهيد الصدر في الفقه بأقلّ حجماً وقيمةً من إبداعاته في علم الأصول. ويُعَدّ مؤلَّفه «بحوث في شرح العروة الوثقى»، الذي جاء في أربعة أجزاء، من أهمّ مباحثه الفقهية. وكانت تحقيقاته الرفيعة في هذا المؤلَّف قد أظهرت قوّة الشهيد الصدر، وجعلته بصراحةٍ يتربَّع على عرش الحوزة العلمية بلا منازع.

وأهمّ ما يميِّز شخصيّته الفقهيّة أنّه كان دائماً يسعى لأن تحوز المباحث الفقهية الكمال من جهات متعدِّدة، وأن تكون شيئاً آخر غير ما اعتادته الحوزة في هذا العلم. ونشير هنا إلى بعض هذه الجهات:

١ـ تعمّقه في مباحثه الفقهية بشكلٍ لم يسبق إليه أحد. وكان في ما درسه أو خطه بقلمه موفَّقاً بشكل كبير.

٢. نقل بعض النظريات من مجال فرديّ وموضعيّ إلى أن يصبح فضاؤها مجتمعياً وعالمياً، وذلك في مباحث لها قابلية هذا التحوُّل ذاتاً.

٣. توسعة مساحة المباحث الفقهية بحيث تتعرَّض لكلّ مراحل الحياة، وأن تواكب القضايا والإشكالات اليومية.

٤. تطوير أسلوب عرض القضايا الفقهيّة وتنظيمها على نفس الشكل الذي وجدناه في مقدّمة «الفتاوى الواضحة».

لقد كان الشهيد الصدر يرى ضرورة اعتماد نوع خاصّ في ما يخصّ تبويب المباحث والقضايا الفقهية. وقد رأيناه يعتمد هذا التبويب والتقسيم في «الفتاوى الواضحة»، التي تُعَدّ رسالته العملية. فإيمانه بضرورة تغيير وتطوير القضايا الفقهيّة لم يستثنِ حتّى مسألة التبويب والترتيب، وطرح شكل الفتاوى الواضحة كنموذج عمليّ لهذا الغرض.

يرى الشهيد الصدر أنّ الوقت الحاضر يفرض على الفقه نوعَيْن من التحوُّل:

١. أفقيّ: ويتوسَّع الفقه فيه ويكبر باتّساع الحياة البشرية وكبر احتياجاتها.

٢. عمودي وعمقي. ويقول في توضيحه للتطوُّر العمودي وفي العمق: والبحث الفقهي اليوم مدعوٌّ إلى أن يستنفد طاقة هذا الاتجاه الموضوعي أفقياً وعمودياً... لا بدّ من أن يتوغَّل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه، لا بدّ وأن يتوغَّل عمودياً، لا بدّ وأن يصل إلى النظريات الأساسية، لابدّ أن لا يكتفي بالبناءات العلوية، بالتشريعات التفصيلية، لا بدّ وأن ينفذ من خلال هذه التشريعات التفصيلية، من خلال البناءات العلوية، إلى النظريّات الأساسية التي تمثِّل وجهة نظر الإسلام؛ لأنّنا نعلم أنّ كل مجموعة من التشريعات في كلّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية، ترتبط بتصورات رئيسية. أحكام الإسلام، تشريعات الإسلام، في مجال الحياة الاقتصادية ترتبط بنظرية الإسلام، بالمذهب الاقتصادي في الإسلام. أحكام الإسلام في مجال النكاح والطلاق والزواج وعلاقات المرأة بالرجل ترتبط بنظرياته الأساسية عن المرأة والرجل، ودور المرأة والرجل. هذه النظريات الأساسية، التي تشكِّل القواعد النظرية لهذه الأبنية العلوية، لا بدّ أيضاً من التوغُّل إليها. لا ينبغي أن ينظر إلى ذلك بوصفه

عملاً منفصلاً عن الفقه، بوصفه ترفاً، بوصفه نوع تفنُّن، بوصفه نوع أدب. ليس كذلك. بل هذا ضرورةٌ من ضرورات الفقه. لا بدّ من النفاذ، لا بدّ من التوغُّل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات، ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية»[٧].

وقد اعتمد هذه النظرية في استخلاصه لنظام اقتصادي إسلامي. يقول في هذا الصدد: «على أساس ما تقدَّم يصبح من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته، التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب، في نطاق عملية اكتشاف المذهب، وإن تكُنْ داخلةً كلّها في صميم المذهب ذاته.

ولأجل هذا سوف يتَّسع البحث في هذا الكتاب لكثيرٍ من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظِّم العلاقات المالية بين الأفراد، كما يتَّسع لبعض أحكام الشريعة في تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة، وتحديد موارد الدولة، وسياستها العامة في إنفاق تلك الإيرادات؛ لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وإنما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب، ويحدِّد لهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها»[٨].

كان الشهيد الصدر يعتقد أنّ فقه العقود أو فقه المعاملات في حاجة إلى بحث فقهيّ مقارن مع المباحث القانونية المتواجِدة اليوم في الغرب؛ وذلك حتّى تتبيَّن امتيازات الفقه الإسلامي على القوانين الغربية من جهة، ومن جهة أخرى حتّى يقوم الفقه الإسلامي بالإجابة عن احتياجات تلك القوانين، وبالتالي يكون بديلاً للغرب عن قوانينه الجامدة. وقد عمل بالفعل على تأليف كتاب في فقه المعاملات على تلك المواصفات، حيث جاء مشتملاً على أبحاث تطبيقية بين الفقه الإسلامي والقوانين الجديدة، كشف فيه قدرة الفقه الإسلامية على إدارة المجتمع البشري[٩].

من النقاط الأخرى التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر ضرورة تناول المباحث الحوزوية بمختلف تخصُّصاتها احتياجات المجتمع، وأن تعمل على الإجابة عن المستحدثات، وأن تدرس بالموازاة مع ذلك قواعد وعلوم أخرى في الحوزة، نظير: الاقتصاد، الأخلاق، والتفسير، التي لم تكن ضمن برنامج الحوزة التعليمي، حيث كانت تقتصر الحوزة في معظم برنامجها على الفقه والأصول[١٠].

وقد كتب السيد محمد باقر الحكيم عن طروحات أستاذه في تطوير الدرس في الحوزة ليشمل ميادين وعلوم أخرى، قائلاً: إن امتيازات الشهيد في مجال تحليل وتحقيق القضايا الفقهية كونه كان دائماً يقرأ أحاديث الأئمة عليهم السلام وأقوال العلماء المتقدِّمين، واضعاً نصب عينيه اعتبار ذاك الزمان، بمعنى أنّه كان يقرأ تلك النصوص بلغة زمانها، حيث كانت الفتاوى ناظرة إلى تلك الأحاديث والفهم العرفي السائد آنذاك، وكان يستعمل المقارنة بين سائر النصوص؛ ليتوصل إلى فهم عميق لمفاهيمها ومضامينها[١١].

إنّ أهمّ ما يُطلَب من الفقيه بشكلٍ خاصّ أن يفهم النصوص الدينية، وأن يعمل على تطبيقها على الحياة المعاصرة، بشرط أن يحفظ خصوصيات الزمان والمكان في عملية الاستنباط.

يرى الشهيد الصدر أنّ من أضرار النظرة الأحادية الجانب في الاجتهاد وفقه المصطلح هي عدم القدرة على توجيه وتبرير الوقائع الخارجية. ويقول في هذا الخصوص: فهم لا يفسِّرون النصوص الدينية عن طريق إجراء مطابقة بينها وبين الواقعة الخارجية؛ حتّى يستطيعوا استخراج قواعد من كلّ ذلك. ولهذا وجدنا الكثيرين يجيزون لأنفسهم تجزيء النصّ الواحد على العديد من المواضيع، ومن ثم إصدار أحكام مختلفة[١٢].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ تفسير النصوص الدينية بتطبيقها على الوقائع الخارجية عملٌ مرفوض. وفي المقابل وجدنا الشهيد الصدر يحذِّر من مساوئ هذه النظرة، وقال: إنّ من بين أخطاء «الواقعيون» أنّهم يقومون بتأويل النصوص الدينية لكي تستوعب الواقعة الخارجية، رغم فسادها ومخالفتها لحقيقة المعتقد الديني. نظير: ما قام به بعض المفكِّرين الإسلاميين الذين استسلموا للواقع الاجتماعي، فسعَوْا إلى أن يجعلوا المفاهيم الدينية ملائمة لهذا الواقع، وبأن يصبح الدين تابعاً للواقع الاجتماعي. وكان الأجدر بهم أن يتعلّموا كيف يغيِّروا الواقع الخارجي بحيث يصبح ملائماً للنصوص الدينية ومناسباً لها. فوفق آرائهم أوَّلوا دليل حرمة الربا والربح الناتج عنها، فقالوا: إنما حرَّم الإسلام الربح المضاعف، وبذلك تجاوزوا حدود

المعقول، وإلاّ فإنّ الربح المتعارف لا إشكال فيه[١٣].

إبداعات الشهيد الصدر في مجال الفلسفة

لقد قدَّم الشهيد الصدر في مجال الفلسفة كتابه «فلسفتنا»، الذي أجاب فيه بأسلوبٍ جديد وببراهين قوية وواضحة على النزاع الحاصل من انتشار الفكر الإلحادي، من خلال انتشار الأفكار الإلحادية في المنهج الاشتراكي أو المادية التاريخية. وأَوْلى عنايةً خاصّة لفلسفة ماركس، حيث قام بتفتيتها، وفضح عيوبها، ومن ثمّ الردّ عليها.

كان ينظر إلى الفلسفة في قسمها الطبيعي، فراح يتابعها في الأفكار والمعتقدات المعاصرة، ومن ثمّ كان يناقش بالدليل الفلسفي كلّ ما طرح على الساحة الإسلامية والعالمية من أفكار وفلسفات جديدة، ويبيِّن الفرق بينها وبين ما هو إسلامي خالص.

لقد كان تفوُّقه ونجاحه في ما طرح من مباحث فلسفية ناتجاً عن تعلُّقه بتلك المباحث، واطّلاعه الواسع على الفلسفات الأخرى. لذلك جاءت أجوبته وبراهينه شاملة. وقد ذكر أصحابه في الحوزة العلمية أنّهم لم يتعرَّفوا على الفلسفة المادية والماركسية إلاّ من خلاله، حيث لم يسبق لهم أن سمعوا اسم ماركس أو الماركسية، الديالكتيك والمادية التاريخية وغيرها، إلاّ على لسانه. فقد كان يقوم بشرحها وتفسيرها، ومن ثمّ تبيين مكامن الخطأ فيها، والردّ عليها.

لم يكن الشهيد الصدر؛ باعتباره واحداً من علماء الحوزة العلمية العظام، يرى أن احتياجات العصر تنحصر في الفقه والأصول. ولذلك شمَّر عن ساعده وقام بتأليف «فلسفتنا»؛ ليبيِّن أنّ الفلسفة والاقتصاد وغيرها من الأمور التي اعتنى بالتأليف فيها جزءٌ من هموم الأمّة، وجزء من علوم الحوزة، ومن اختصاصات المجتهد.

يذكر أحد تلامذة الشهيد الصدر أنّه في كلمة وجَّهها الشهيد الصدر إلى جمع من الطلبة النخبة قال: إن المنهج الذي تعتمده الحوزة العلمية في الاكتفاء بالفقه والأصول أمر غير صائب. وأنا أنصحكم بالانفتاح على مختلف القضايا الإسلامية.

وكان قد طلب منّا الشروع بإجراء تحقيقات في مباحث «فلسفتنا». وكان ذلك يجري في بيت السيد. وكان قد حضر في أوّل جلسة التحقيقات. وممّا قاله: إنه يستطيع القول بأن مجلسهم ذاك مجلس علم وفضيلة؛ لأنه محفل تتناول فيه المعارف الإسلامية بالتحقيق والبحث، وليس هناك مجلس أشرف وأعظم من هذا المجلس بهذه الأبعاد، لذلك فهو يحبّ المشاركة في هذا المجلس، وأن يناله الشرف والفضيلة منه[١٤].

ولقد عمل الشهيد الصدر في أواخر عمره الشريف على تأليف كتاب آخر دقيق وعميق في الفلسفة، إلا أنّ الشهادة كانت أكثر شوقاً إلى السيد الصدر، فقد عانقته وحملته على جناحَيْها، حيث أهل العُلى، قبل أن يتمّ كتابته.

لم يقِفْ قلمُ الشهيد الصدر في ما ذكرنا، بل امتدَّ حبره واتَّسع ليشمل العديد من العلوم والمعارف، ومن جملتها: المنطق، الأخلاق، التفسير، الاقتصاد، والتاريخ، وترك فيها آثاره، من خلال مؤلَّفات يعجز قلمنا عن استيعاب الحديث عنها في هذا المقال، حيث تحتاج إلى مجالٍ خاصّ بكلّ واحدة منها.

موانع تطوير الحوزة وفق رؤى الشهيد الصدر

ممّا يؤسَف له أنّ الحوزة تسير وفق منهجٍ يفتح الطريق أمام بعض الكتب الدراسية، ليس من منطلق كفايتها وقوّتها، بل لموقعية ومقام مؤلِّفيها. فعلى سبيل المثال: الآخوند الخراساني والشيخ الأنصاري كانت لهما مكانة متميِّزة في الحوزة؛ لعمق أبحاثهم. لذلك ظلَّت كتبهم ـ وحتّى اليوم ـ تحتفظ بمكانتها كأدقّ وأعمق الكتب الدراسية بلا منازع. وهذا هو الأسلوب الذي وقف في وجه منهج الشهيد الصدر في تطوير المنهج الدراسي، والخروج بالحوزة من التقليد إلى أن تصبح مركزاً علمياً يواكب متطلّبات الزمان والمكان.

وكونُ كتب الشهيد الصدر لم تحتلّ المكانة اللائقة بها بين الكتب الدراسية في الحوزة ناتجٌ عن كون الشهيد الصدر قد أقدم على تأليفها في فترة لم تكن حوزة قم والنجف الأشرف قد أدركت شأنيّته، ولم تستوعب بعد مقامه العلمي وعمق أبحاثه.

كما أن الشهيد الصدر قد أقدم على تأليف كتاباته في وقت لا زال فضاء الحوزات غير مهيّأ لتلك الإصلاحات، حيث لا زال يحتاج إلى مزيد من النضج حتّى يستوعب طروحات الشهيد الصدر. وكأن الشهيد الصدر قد سبق زمانه بكثير. ولذلك وجدنا مَنْ ينعت نظريات الشهيد الصدر بالبدْعة، وهي نفس العراقيل والموانع التي وقفت في وجه مَنْ سبقه ممَّنْ رفع لواء الإصلاح والتغيير، فلم يتمّ لهم بلوغ الغاية في تطوير الحوزة، وظلَّت الحوزة على منهجها التقليدي، وكأنّه قدرها الذي لا مفرّ لها منه.

الهوامش

(١) نقلاً عن مجلة اطلاعات، ٧١/١١/١٠، عبّاس مخلصي.
(٢) نقل عن مجلة جمهوري إسلامي: ١٢، ٧٠/٨/٢٠، مقابلة مع السيد كاظم الحائري.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ١٢ ـ ١٣.
(٥) أبو الفضل الشكوري، سيرة الصالحين: ٤٨٣.
(٦) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ١٠ ـ ١٩.
(٧) المدرسة القرآنية: ٣١ ـ ٣٢، دار التعارف، بيروت.
(٨) اقتصادنا: ٣٩٤، دار التعارف، بيروت.
(٩) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الثاني: ٦٢.
(١٠) مجلة جمهوري إسلامي: ١٢، ٧٠/٨/٢٠، مقابلة مع السيد كاظم الحائري.
(١١) أبو الفضل الشكوري، سيرة الصالحين: ٤٨٣.
(١٢) همراه با تحوّل اجتهاد: ١٥ ـ ١٦، ترجمة: علي أكبر ثبوت، دائرة المعارف الشيعية.
(١٣) اقتصادنا: ٤٤ ـ ٤٥.
(١٤) اقتصادنا: ٤٦.

الشهيد الصدر ونظرية حقّ الطاعة

تحليلٌ واستنتاج

الشيخ محسن غرويان(*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدّمة(١)

يندر أن تجد بين العلماء والمفكّرين مَنْ يتمتَّع بذهنية ناقدة وفكر وقّاد. ولعلهم يعدّون بالأصابع حقّاً أولئك العلماء الذين يتَّصفون بأنّهم من ذوي التأمّل والتفكّر، ولهم نصيبٌ وافر من الدقة العقلية والحدّة الذهنية. الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله من جملة النجوم اللامعة التي تلألأت حقّاً بأبهى ما يكون في سماء العلوم الإلهية والمعارف الإسلامية. فقد كان سماحته فيلسوفاً دقيقاً، وفقيهاً عميقاً، ومتكلّماً نقّاداً، وأصولياً وقّاداً. فقد جمع بين العقل والنقل بشكل رصين، وأوجد بين هذين المصدرين الأساسيين مناخاً جديداً طيّباً من التلاؤم والتوافق.

وللشهيد الصدر رحمه الله مكانة خاصة ومرموقة في تاريخ الفكر الإسلامي. فقد كان مبتكراً وخلاّقاً في الأسلوب والنظم الأدبي والتأليف. وشأنه وشخصيته الأخلاقية أنموذجٌ وقدوةٌ للسالكين سبل السلوك الأخلاقي والمعنوي. وكان سلوكه السياسي، ومنهجه الاجتماعي، وحضوره الواضح في «جماعة العلماء» و«الحركة الإسلامية»، وإشرافه على قضايا العالم الإسلامي، كقضية فلسطين ولبنان

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في الأصول والفلسفة؛ وأستاذٌ في مؤسّسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ مصباح اليزدي. كانت له مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، ولا سيما على صعيد الدراسات الفكريّة السياسيّة والفلسفيّة الجديدة. له عددٌ كبير من المؤلَّفات.

وأفغانستان وغيرها، كلّها، تحكي عن هواجسه واهتماماته السياسية. ونضاله المتواصل الدؤوب في الثورة الإسلامية في العراق، ومساندته ووقوفه إلى جانب الإمام الخميني رحمه الله والثورة الإسلامية في إيران، ونداءاته السياسية إلى الشعب العراقي، كلها، ترسم صورة رائعة لملامح شخصية ساحرة وفاعلة للمرجعية الدينية.

النظريات العلمية لسماحته في مجالات العلوم القرآنية، والفلسفة والمنطق، والسيرة والتاريخ، والعقائد، والرجال، والفقه، والأصول، وخاصة في المجالات الاقتصادية، تستحقّ المزيد من الدراسة والتأمّل بحقّ.

ومن الخصائص البارزة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله شموليته. فرؤيته الشاملة في تناول القضايا، وأساليبه الأصولية والعميقة في نقد النظريات وتحليلها، تنمّ عن عمق الفكر، والنطاق الواسع لدراساته وأبحاثه العلمية. وبنظرة سريعة على مصنفاته القيّمة، من قبيل: «الأسس المنطقية للاستقراء»، و«بحثٌ حول الولاية»، و«فلسفتنا»، و«موجزٌ في أصول الدين»، و«الفتاوى الواضحة»، والتأمل في مواضيع بكر، من قبيل: «حقّ الطاعة»، و«الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي»، و«موضوع العلم الإجمالي»، و«موضوع سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء»، و«نظرية الاحتمالات في الأصول»، و«موضوع القطع الذاتي والقطع الموضوعي في الاستقراء» وعشرات المسائل العلمية الأخرى، يرى المرءُ نفسه أمام بحرٍ عظيم وعميق من المعارف العلمية الرصينة والنقاط الفكرية البديعة.

إنّ إقامة المؤتمر العالمي للاحتفاء بشخصية السيد الشهيد الصدر رحمه الله خطوةٌ حميدة ورائعة على طريق الترويج والتعريف بالفكر الإلهي ونشر المعارف الإسلامية. والمؤمَّل أن يُصار إلى الوقوف على الجوانب الفكرية لذلك الفقيه والفيلسوف النحرير، ودراستها بأفضل ما يكون، وأن يصار إلى دراسة وتوضيح آراء سماحته البديعة البكر على أيدي العلماء والمفكّرين البارزين وأصحاب الرأي الثاقب.

توضيح نظرية الشهيد الصدر في مسلك «حق الطاعة»

يعتبر الشهيد الصدر رحمه الله خاصية الكشف من الخارج في موضوع حجّية القطع

بأنّه قطع ذاتي. وكنتيجة لذلك يقول فيما بعد بخاصّية الكشف، وخاصية المحرِّك للقطع. والمراد بخاصية المحرّك أن الفرد القاطع عندما يحصل له القطع يتحرَّك نحو هذا القطع، ويصبح في صدد الوصول إلى هدفه وغرضه. فالشخص العطشان مثلاً عندما يقطع بوجود الماء في نقطة معينة يتحرَّك في ذلك الاتجاه طالباً الماء. وهذه الحركة تعدّ من الآثار المحرِّكة للقطع.

وبالإضافة لخاصّيتي الكاشفية والمحرّكية يقول الشهيد الصدر‏رحمه الله بخاصّية ثالثة للقطع، تسمى «الحجّية»، فيقول: تعني حجّية القطع أنها تنجِّز التكليف على الشخص المكلَّف. والمراد بتنجُّز التكليف أنّ العقل يحكم بوجوب الامتثال، قائلاً بصحّة العذاب على مخالفة ذلك.

وتعتبر الخاصتين الأوليين من الخصائص الثلاثة المتقدّمة «للقطع» بديهيّتان، ولا تحتاجان إلى مزيد من التأمّل والدراسة، إلا أن خاصية «الحجّية» بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة.

بعض النقاط المهمة في باب حجّية القطع ــ

للشهيد الصدر‏رحمه الله جملة من الملاحظات الرائعة عن الخاصّية الثالثة للقطع، أي«الحجّية»، نشير إليها في ما يلي:

النقطة الأولى ــ

إن «الحجّية» تعدّ أمراً لا ينطلق من داخل الكاشفية والمحرِّكية؛ بمعنى أن خاصية الكشف والتحريك لا يقتضيان الحجّية ذاتياً. ولذلك من الناحية المنطقية إقرار المرء بخاصيّتي الكاشفية والمحرّكية للقطع لا يعني ذلك أنّه قد أقرّ وجوباً وضمناً بخاصّية «الحجّية» كذلك. وبعبارة أخرى: إنْ اقترن القول بتلكم الخاصّيتين بإنكار الخاصية الثالثة، أي إنكار حجية القطع، فليس في ذلك تناقض من الناحية المنطقية.

النقطة الثانية ــ

القول الدارج والمشهور: إن الحجّية لازمٌ ذاتي للقطع، ونسبة الحجّية إلى القطع

كنسبة الحرارة للنار. ومن هنا لا يستطيع حتّى المولى نفسه أن يسلب منها حجّية القطع.

يقول السيد الشهيد الصدر رحمه الله: صحيحٌ أن الحجّية والتنجيز من لوازم القطع، ولكنّ السؤال هنا: أيُّ قطع هو المراد بهذا القطع؟ هل المراد القطع بتكليف «المولى» أم القطع بتكليف أيّ آمر؟ يرى الشهيد الصدر رحمه الله أن المراد بهذا القطع هو القطع بتكليف «المولى» فقط، وليس بتكليف أيّ آمر؛ إذ إنه من الواضح البديهي أنّ تكليف أيّ آمر، غير المصداق الحقيقي «للمولى»، غير منجَّز على العبد، حتّى لو كان للعبد يقينٌ وقطع بذلك التكليف.

النقطة الثالثة ـــ

يتَّضح لنا ممّا سبق أنّ التنجيز في الحقيقة من توابع القطع بتكليف «المولى» ـ بما هو مولى ـ؛ بمعنى أننا نفترض أوّلاً في موضوع التنجيز والحجّية أن الآمر هو شخص له المولوية، وثانياً: نفترض أننا نقطع بصدور التكليف من قبله. وعندئذ نستنتج أن هذا القطع هو حجّة علينا، والتكليف ناجز علينا.

معنى المولوية ومفهوم «حق الطاعة» ـــ

بعد التأمّل في النقاط المتقدّمة يبرز أمامنا السؤال التالي: مَنْ هو «المولى»؟ وما هو المعنى الدقيق «للمولوية»؟ وكيف تؤدّي المولوية إلى التنجيز وحجّية القطع؟

يقول السيد الشهيد الصدر رحمه الله: «المولى» هو مَنْ له حقّ الطاعة عقلاً؛ بمعنى أن العقل يحكم بالامتثال لأوامره ونواهيه، ومخالفته تجعل الإنسان يستحقّ العذاب. وهذا هو معنى «الحجية». وبناءً على ذلك فالحجية من لوازم مولوية الآمر. وتكمن في مفهوم مولوية المولى حجية القطع بتكليفه. وخلاصة القول: إننا عندما نقول «القطع بتكليف المولى حجّة» يعني ذلك أن تكليف المولى واجب الامتثال. وبعبارة أوضح: كأننا نقول: إن الامتثال القطعي بتكليف مَنْ يجب الامتثال له واجب. وهذا أمر واضح وبديهي، وقضية تشبه قضية (التوتولوجي / Totology).

يقول السيد الشهيد الصدر رحمه الله : إن المحور الأصلي للبحث يدور هنا حول مفهوم المولوية وحقّ الطاعة، ولا بدّ لنا أن نرى مقدار دائرة مولوية المولى بالنسبة إلى المأمور والعبد وحدودها. هل أن حقّ المولوية وحقّ الطاعة في دائرة «القطع» فقط، أم أنّ حقّ الطاعة أوسع، ويشمل التكاليف الظنّية والمحتملة أيضاً، أم أنّ دائرة حقّ الطاعة أضيق من موارد القطع، ويشمل بعضاً من التكاليف القطعية فقط؟

الفرضيات الثلاثة في حقّ الطاعة ودائرة المولوية

يقول السيد الشهيد الصر رحمه الله : إنّ حدود مولوية المولى لها ثلاث فرضيات، هي:

أ. إن حدّ المولوية محدود بموارد القطع. وطبقاً لهذه الفرضية فالتنجيز والحجّية تخصّ حالات القطع بتكليف المولى.

ب ـ إن حدّ المولوية غير محدود بموارد القطع. وطبقاً لهذه الفرضية فالتنجيز والحجّية ثابتان في حالات القطع والظنّ والاحتمال الثلاثة.

ج ـ إن حدّ المولوية محدود بالبعض من موارد القطع. وطبقاً لهذه الفرضية فالتنجيز والحجّية ثابتان في بعض حالات القطع، مثل: القطع الحاصل من الكتاب والسنّة، وليس عن طريق الأدلّة العقلية.

تأسيس الأصل العقلي في حقّ الطاعة وحدّ المولوية

للسيد الشهيد الصدر رحمه الله موقف تأسيسي في موضوع المولوية وحقّ الطاعة، ويقول: ما تدركه عقولنا أن الله تبارك وتعالى يتمتّع بمولوية غير محدودة، وليس بإمكان أيّ شيء أن يحدّ من دائرة مولويته وحقّ طاعته، إلاّ إذا أجاز هو ذلك في بعض الحالات. وبعبارة أخرى: إن لله تعالى حقّ المولوية والطاعة في جميع التكاليف التي نعرفها، سواء كانت قطعية، أم ظنّية، أم محتملة.

ومن خلال ما تقدّم نتوصّل في الحقيقة إلى أنّه لا بدّ من القول: إنّ التنجيز والحجّية من لوازم الانكشاف، وليس من لوازم القطع. وعليه كلّ انكشاف يعتبر ناجزاً، إلاّ عندما يسمح الشارع بعدم الاهتمام بالبعض من درجات الانكشاف.

النقطة المهمّة التي يجب الاهتمام بها برأي السيد الشهيد الصدر‏ هي أنه كلّما كانت درجة انكشاف التكليف أعلى ستكون درجة الطاعة أو قبح المخالفة للمولى أكثر. ومن هنا فإن القطع بالتكليف يتطلَّب مرتبة أعلى من التنجيز والطاعة، مقارنةً بالظنّ والاحتمال؛ لأن القطع هو أعلى مراتب الانكشاف.

المعيار والشرط للخروج من دائرة حقّ الطاعة ــــ

يرى السيد الشهيد الصدر‏ أنه كلما حصل انكشافٌ في موضعٍ ما تحقَّق معه حقّ المولوية للمولى سبحانه وتعالى. وكما سبق فحقّ الطاعة ودائرة المولوية تشمل جميع التكاليف المقطوعة والظنية والمحتملة، وهناك حالة واحدة فقط لا يترتَّب فيها على العبد تكليف حقّ الطاعة، وذلك عندما يحصل للعبد القطع بعدم التكليف. وبناءً على ذلك لا يكفي عدم القطع للخروج من حقّ الطاعة ودائرة التكليف، بل إن القطع بعدم التكليف هو الشرط. والسرّ في هذه النقطة يكمن في أن الإنسان عندما يحصل لديه القطع بعدم التكليف لا يبقى لديه دافعٌ لأداء التكليف، ولذلك من المحال أن يحكم العقل بلزوم التحرُّك للتعبير عن الامتثال للتكليف في هذه الحالة.

مسلك «حقّ الطاعة» ومقارنته مع مسلك «قبح العقاب بلا بيان» ــــ

وفقاً لمسلك «حقّ الطاعة» فالتنجيز ووجوب الامتثال ليسا من مختصّات القطع، بل إنه يشمل جميع أنواع الانكشاف. ولكنْ يوجد إلى جانب هذا المسلك مسلكٌ آخر لمجموعة من الأصوليين القائلين بأن التنجيز والحجّية هما من الخواصّ واللوازم الذاتية للقطع فقط. ولذلك إذا لم يحصل القطع والعلم في موضعٍ ما فلا يوجد تنجيزٌ؛ أي إذا لم يحصل القطع واليقين بتكليفٍ معين لا يصبح ناجزاً، ولا يصحّ العذاب على مخالفته.

ويرى الشهيد الصدر‏ أن المسلك الأخير يحدِّد في الحقيقة دائرة مولويّة المولى وسعة حقّ طاعته من البداية، في حين أنه لا يوجد وجهٌ معقول لهذه المحدوديّة.

ظهور مسلك حقّ الطاعة في مبحث «التجرّي» و«العلم الإجمالي»

مَنْ يحصل له القطع بتكليفٍ معين، خلافاً للواقع، ويخالفه فهو متجرِّئ. وهناك خلافٌ بين الأصوليين حول ما إذا كان شخصٌ كهذا يستحقّ العذاب عقلاً. يقول السيد الشهيد الصدر: إن حلّ هذه المسألة يكمن في أن نشخّص موضوع حقّ الطاعة بشكل دقيق. فلو كان موضوع حقّ الطاعة «التكليف المنكشف» فلا تكليف في الواقع في مسألة التجرّؤ لكي تتمّ مخالفته، ويؤدّي إلى العذاب. ولكنْ لو كان موضوع حقّ الطاعة نفس «انكشاف التكليف» فبما أن «الانكشاف» قد حصل للمتجرّئ ـ وإنْ لم يكن مطابقاً للواقع ـ فحقّ الطاعة ثابتٌ، ومخالفة المتجرّئ تستلزم العذاب.

يقول السيد الشهيد الصدر: نرى أن حقّ الطاعة ناجمٌ عقلاً من لزوم احترام المولى، ووجوب مراعاة مسألة مولويته. ومن هنا لا فرق بين العاصي والمتجرّئ؛ لأن الاثنين قد تجاوزا حدود مولوية المولى. لذا يستحقّان العذاب على حدٍّ سواء.

وأمّا بخصوص تنجُّز العلم الإجمالي فيقول الشهيد الصدر: لا شكّ في أن العلم بالجامع بين أطراف العلم الإجمالي ناجزٌ. كما أن الاحتمال في أيٍّ من الأطراف ناجزٌ؛ لأن العلم والاحتمال كلاهما من مصاديق الانكشاف. وكما قلنا فحقّ الطاعة وحدّ مولوية المولى يشمل جميع هذه الحالات.

وأصبح من الواضح نتيجة تأسيس الأساس في مسلك حقّ الطاعة، وفائدته في موضوعي «التجرّي» و«العلم الإجمالي» المهمّين.

القول بالإباحة برأي مسلك حقّ الطاعة

من المواضيع المهمة والحسّاسة اليوم في فلسفة الأخلاق والكلام وعلم الإنسان ما يلي: هل يجب على الإنسان أن يعتبر أوّلاً وبالذات أنّ كلّ شيء مباحٌ له، ويقول بأصالة الإباحة في جميع الأمور والأشياء، أم أنّ الأصل هو الحظر والمنع؟ إنّ اتّخاذ أيٍّ من هذين المبدأين ينطوي على نتائج غاية في الأهمّية في الأخلاق والحقوق وعلم الإنسان.

وطبقاً لرأي السيد الشهيد الصدر﵀ فالأصل هو «الحظر والمنع» في مسلك حقّ الطاعة؛ ذلك أن الكون بأسره هو ملك الله تعالى، والإنسان أوّلاً وبالذات هو «عبد» الله تكوينياً، وليس له حقّ التصرُّف في أيّ شيء، إلاّ إذا أُذِن له بذلك من قبل الله تعالى، طبقاً للقول القائل: «العبد وما في يده ملكٌ لمولاه». وطبقاً لرأي سماحته فإن حقّ مولوية المولى الحقيقي، أي الله تعالى، يسيطر على جميع شؤون وحالات وأطوار وأفعال الإنسان. ولذلك بمجرد انكشاف التكليف ـ ولو في حدّ الاحتمال ـ يعتبر التكليف ناجزاً على الإنسان.

الهوامش

(١) اعتمدتُ في كتابة هذه المقالة على كتاب «علم الأصول ـ الحلقة الثانية» بشكلٍ أساسي.

نظرية منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر
قراءةٌ نقديّة

السيد علي الحسيني(*)
ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

الشهيد السيد محمد باقر الصدر هو أحد كبار العلماء والمفكِّرين في الوسط الشيعي، وله العديد من الآراء والنظريات في شتّى المجالات، من خلال ما حوته مؤلَّفاته القيمة. لقد ترك لنا السيد الشهيد خزيناً من الإبداعات النظرية في الفلسفة، والمنطق، والأصول، والفقه، والاقتصاد. وجميعها يستحقّ الإكبار والاعتزاز. وتعدّ (نظرية منطقة الفراغ) واحدة من أبرز نظرياته الفاعلة والمؤثِّرة في ميادين الاقتصاد والفقه والسياسة وغير ذلك. نحن بدورنا سنتناول هذه النظرية بالنقد والتحليل، مسلِّطين الضوء أيضاً على خلفيّتها بين علماء السنّة والشيعة، ومذكِّرين في الوقت ذاته بأهمّية النظرية ومكانتها المرموقة وعظمة صاحبها. وإنّ نقدها علميّاً لا يقلِّل من شأنها أبداً.

لا شكّ أن الشهيد الصدر هو من أبرز العلماء والفقهاء المعاصرين، وصاحب الباع الطويل في مختلف العلوم الإسلامية. كان عالماً ذا نظرة ثاقبة لمجريات عصره، يسعى إلى طرح رؤى الإسلام في صورة تتناسب مع العصر ومتطلباته. وقد عمل على تطوير جملة من النظريات في شتّى العلوم، كالفلسفة والمنطق والأصول والاقتصاد والفقه، وكانت ـ حقّاً ـ على قدر كبير من الرقي والإبداع العلمي. هنا تبرز نظرية

(*) باحثٌ وكاتب في الحوزة العلميّة.

(منطقة الفراغ) كواحدةٍ من إبداعات السيد الشهيد؛ نظراً لما لها من دور في معالجة العديد من القضايا الفقهية والسياسية والاقتصادية أيضاً، وتركيزها على عنصر الزمان والمكان في عملية التشريع والمسائل المستحدثة، الأمر الذي أثار اهتمام العديد من الباحثين. وسيعنى بحثنا الحالي بدراسة أبعاد النظرية، ولا سيّما على صعيد اتّصالها بشؤون الدولة والمصالح العليا. وقبل الولوج في صلب الموضوع لا بدّ من الإشارة إلى هذه النقاط:

١ـ شمولية الإسلام ـــ

يعتقد الشهيد الصدر بأن الإسلام هو الدين الجامع والشامل لجميع مجالات حياة الإنسان، وأنه المشروع الأكمل في طريقة العيش. لذا كان يؤكّد على أن من ذاتيات الشريعة الإسلامية الشمولية ومواكبتها لشؤون الحياة الإنسانية. وهذا لا يتحقّق بمجرَّد قيام الأحكام، وإنّما هذا ما نصَّت عليه المصادر الإسلامية أيضاً[١].

وبناءً عليه فإن الإسلام هو الدين الجامع الشامل. وكما يقول الإمام الصادق عليه السلام فإن الإسلام قد بيَّن الحلال والحرام وكلّ ما يُبتلى به الناس[٢].

٢ـ الثابت والمتغيِّر في الأحكام[٣] ـــ

متطلَّبات الإنسان هي التي دفعته إلى الحياة الاجتماعية. فهو يطمح إلى تلبية أغراضه، وهذا لا يتحقَّق إلا عبر التعايش الاجتماعي، لذا نجده يقبل الحياة الجماعية. يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «فقد خلق الإنسان مفطوراً على حبّ ذاته، والسعي وراء حاجاته، وبالتالي استخدام كلّ ما حوله في سبيل ذلك. وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان [نفسه] مضطراً إلى استخدام الإنسان الآخر في هذا السبيل أيضاً؛ لأنه لا يتمكَّن من إشباع حاجاته إلاّ عن طريق التعاون مع الأفراد والآخرين. فنشأت العلاقات الاجتماعية على أساس تلك الحاجات، واتَّسعت تلك العلاقات ونمت باتّساع تلك الحاجات ونموّها خلال التجربة الحياتية الطويلة للإنسان. فالحياة الاجتماعية إذاً وليدة الحاجات الإنسانية...»[٤].

ثم إن حاجات الإنسان منها ما هو ثابتٌ؛ ومنها ما هو متغيِّر. فالثابت هو القسم الأساسي لديمومة حياته، كالماء والطعام والهواء، وهي حاجات يشترك فيها جميع البشر. أما الجانب المتغيِّر فهي الحاجات التي تتسلَّل إلى حياة الإنسان تدريجياً، بحيث كلّما اتَّسعت مداركه اتَّسعت حاجاته المتغيِّرة معها. لذا قيل: إن الحاجات الأساسية هي الثابتة؛ والحاجات غير الأساسية هي المتحوِّلة والمتغيِّرة[٥].

وعليه فإن حاجات الإنسان ثابتة ومتغيِّرة، وإن النظام الاجتماعي والاقتصادي الصالح للإنسانية يمكن أن يتضمَّن جوانب ثابتة تلبّي الحاجات الثابتة، وجوانب متغيِّرة تلبي الحاجات المتغيِّرة. لذا ليس من المعقول أن تصاغ جميع صور الحياة وتفاصيلها في صيغ ثابتة، أو أن تصاغ في أشكال متغيِّرة[٦].

يرى الشهيد الصدر أن الإسلام كان قد عمل بحكم العقل هذا، فوضع أحكامه على هيئتين: ثابتة؛ ومتغيِّرة. فالأحكام الإسلامية ليست في مجملها ثابتة، كما أنها ليست متغيِّرة في مجملها، وإنّما منها ما هو ثابت ـ أي أساسيّ ـ؛ ومنها ما هو متغيِّر ومتطوِّر، ومفتوح للتغيُّر وفقاً للمصالح والحاجات المستجدّة. وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام. فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتَّصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كحاجاته إلى الضمان المعيشي والتوالد والأمن، وما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة، وأحكام الزواج والطلاق، وأحكام الحدود والقصاص. كلُّ هذه تندرج تحت مسمّى الحاجات الثابتة.

وفي المقابل هناك من الأحكام ما هو غير ثابت، وإنّما هو في تحوُّل دائم، وهي الأحكام التي سمح فيها الإسلام لوليّ الأمر أن يجتهد فيها، وفقاً للمصلحة والحاجة، على ضوء الجانب الثابت من النظام[٧].

ولاية الفقيه والدولة الإسلامية

من جملة ما يتعلَّق بالجانب النظري لموضوع المصلحة عند الشهيد الصدر هو إيمانه الراسخ بارتباطها الوثيق بالولاية. فهو في عداد الفقهاء القائلين بمبدأ تأسيس الدولة الإسلامية. وكانت تتملَّكه رغبة جامحة في تحقيق ذلك على أرض العراق،

حتّى ضحّى بنفسه من أجل ذلك. وهنا لا يسمح المجال للخوض في تفاصيل نظرية ولاية الفقيه والدولة عنده، والفوارق بينها وبين نظرية الإمام الخميني في هذا المجال. ونكتفي بالإشارة إلى نقطتين:

الأولى: إن الشهيد الصدر مؤيِّد لولاية الفقيه والدولة الإسلامية.

الثانية: إنّه يعتقد برسوخ العلاقة بين الولاية والمصلحة العامة.

لقد أكَّد الشهيد الصدر في أكثر من مناسبة على ضرورة صدور الأحكام المتغيِّرة من قبل ولي الأمر أو الدولة، وفقاً لمعطيات المصلحة؛ بغية تحقيق العدالة بين أفراد المجتمع. وبناء عليه يمكن درج موضوع المصلحة في المواضيع المرتبطة بالولاية والدولة(٨).

المصلحة ملاك أحكام الدولة

نستنتج من المقدِّمات المتقدّمة أنّ الإسلام هو دينٌ جامعٌ للدنيا والآخرة، ويتكفَّل بجوانب الإسلام المادية والمعنوية على حدٍّ سواء. ولذا فإنّ أحكامه تتكوَّن من نوعين، هما: الثابت؛ والمتغيِّر؛ إذ إن حاجات المجتمع المتغيرة تتبلور من خلال الأحكام المتغيرة، وهذا ما يقع بالدرجة الأولى على عاتق الولاية والدولة. فعلى الولي وضع الأحكام اللازمة لكل مرحلة، وفقاً لمقتضيات المصلحة والأهداف العليا المستقاة من صميم الشريعة، كمبدأ العدالة مثلاً. إذاً فالمصلحة هي الأساس في صدور قوانين الدولة. وهذا ما نوَّه إليه الشهيد الصدر في العديد من كتاباته. وإليك جانباً من تلك النماذج التي قرَّر فيها أن تكون المصلحة هي الملاك في بلورة أحكام وقوانين الدولة:

أ. يقول الشهيد الصدر: أن يكون اختيار شكل الحكم واختيار الجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعية الإسلامية، وغير متعارض مع شيءٍ من الأحكام الإسلامية الثابتة(٩).

ب. أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم أكثر اتّفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمّة لها جانبها الرسالي والمادي(١٠).

وبناءً عليه فإن رؤية السيد الشهيد مؤسَّسة على ضرورة أن يكون شكل الحكم في المجتمع الإسلامي منطلقاً من مبدأ المصالح في وضع القوانين. ويذكر أيضاً بأنّه في حال تعارض رأي الفقهاء في المواضع التي ينبغي للدولة السير وفق الأحكام الشرعية وفتاوى العلماء فإن على وليّ الأمر، أو المجلس المنتخَب من أهل الحلّ والعقد[١١] (مجلس الشورى الإسلامي)، اتّخاذ الفتوى الأقرب إلى مصلحة المسلمين في وضع القوانين، حتّى وإنْ خالفت هذه الفتوى رأي الفقيه الأصلح للقيادة.

وبناءً عليه يمكن أن نستنتج من كتابات السيد الشهيد أنه يرى في المصلحة الفيصلَ في وضع أحكام الدولة وقوانينها، سواءٌ تمّ ذلك من قبل ولي الأمر أم عن طريق المجلس المنتخب، أي مجلس الشورى.

نظرية منطقة الفراغ وبوادرها الأولى

يذهب العديد من فقهاء السنة إلى أنّ أول مَنْ تكلَّم عن المصالح المرسلة هو الإمام مالك. وهو الأمر الذي وضع فقهاء المذهب المالكي ـ فيما بعد ـ في مآزق جرّاء العمل بهذه القاعدة. ومن أبرز تلك المآزق تعارض الحكم الناتج عن مثل هذه الحالات مع الأحكام المستنبطة من أدلّة شرعية أخرى، ولجوء البعض إلى القول بأن المصالح المرسلة لا ينبغي لها أن تتعارض مع أيّ حكم شرعي، أو مع أدلته.

مأزق متشابه اعترض طريق بعض المفسِّرين من أهل السنّة في ما يتعلَّق بتفسير قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾. فإذا كان المقصود من أولي الأمر الأئمة والحكام والقضاة وكلّ مَنْ تصدّى للولاية الشرعية فما هو الحلّ في حالات تعارض أحكام هؤلاء مع الأحكام الشرعية؟ وإذا كان من المفترض عدم تقديم حكمهم على حكم الباري عزّ وجلّ، وهو ممّا لا شكّ فيه، فما هو السبيل في رفع هذا التعارض بين وجوب إطاعة الله وإطاعة أولي الأمر؟

ردّاً على هذا التساؤل ذهب كلٌّ من الشوكاني والآلوسي إلى أن جواز إطاعة الحكّام قائمٌ طالما لم يتخطَّ أمرهم حدود الأحكام الشرعية؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق...»[١٢]. الآلوسي، وفي معرض حديثه عن اختلاف آراء علماء السنّة في

هذا الموضوع، حيث ذهب بعضهم إلى إعطاء الحقّ لوليّ الأمر في التدخُّل في دائرة المباحات، ومنهم مَنْ رفض ذلك، وأكَّد على عدم وجوب الإطاعة في ما خالف الشرع، فكتب يقول: «وهل يشمل المباح أم لا؟ فيه خلاف. فقيل: إنه لا يجب طاعتهم فيه؛ لأنه لا يجوز لأحد أن يحرِّم ما حلَّله الله تعالى، ولا أن يحلِّل ما حرَّم الله تعالى. وقيل: يجب أيضاً، كما نص عليه (الحصكفي) وغيره. وقال بعض محقِّقي الشافعية: يجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ما لم يأمر بمحرَّم. وقال بعضهم: الذي يظهر أنّ ما أمر به ممّا ليس فيه مصلحة عامّة لا يجب امتثاله إلاّ ظاهراً فقط، بخلاف ما فيه من ذلك، فإنه يجب باطناً أيضاً...»(١٣).

أشار الآلوسي هنا ـ مع شيء من الغموض والالتباس ـ إلى حصر وجوب إطاعة الإمام في دائرة المباحات، دون أن يتمكَّن في مقام الاستنتاج أن يخلص إلى الاستدلال بآراء العلماء السابقين، والخروج بمحصَّلة مجدية.

أما على صعيد بوادر النظرية في التشيُّع فالأمر يعود إلى الشيخ الأنصاري ومبحثه في الشروط، والذي يمكن عدّه البذرة الأولى في نظرية منطقة الفراغ، حيث يعلِّق الأنصاري هناك على رأي العلماء القائل بأنّ كلّ شرط يخالف الشرع فهو باطلٌ؛ بدليل بعض النصوص الروائية، من قبيل: «إلاّ شرطاً أحلَّ حراماً وحرَّم حلالاً». هنا يطرح الأنصاري سؤالاً هامّاً، وهو: ما هو الشرط الذي يحرِّم الحلال ويحلِّل الحرام؟ فعلى سبيل المثال: لو نذر الإنسان القيام بمباحٍ، أو أن يترك مباحاً، فهل هذا تحريمٌ للحلال، وتوجيب للمباح؟

ويجيب الأنصاري عن السؤال، مبيِّناً أنّ تحريم الحلال وتحليل الحرام هو إذا نسب الشخص حكماً إلى الدين، بأنْ يوجب ما ليس بواجب، أو يحرِّم ما ليس محرَّماً، فيغيِّر فيه. فإذا أمر الوالد ابنه بعملٍ مباح ما، أو ترك مباحٍ ما، فلا يصدق عليه تحريم حلال، وتحليل حرام؛ لأنّ الله قد قال بأنّ طاعة الأب واجبة. لكنْ ليس للأب أن يأمر ابنه بترك الواجب، أو فعل المحرَّم(١٤).

وكأنّ الشهيد الصدر قد نقل ما قاله الشيخ الأنصاري في وجوب إطاعة الأب إلى وجوب إطاعة وليّ الأمر.

(منطقة الفراغ) عند النائيني

يذكر النائيني في كتابة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» أنّ أحكام المجلس والدولة لابدّ أن تندرج ضمن الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها. وفي هذا الإطار توكل عملية وضع القوانين ـ في زمن الغيبة ـ إلى الفقهاء، ويصحّ التداول مع المختصين في مجلس الشورى الإسلامي في هذه القضايا، وإلا فهي أحكام تعبدية. إذاً فهناك تطبيق، وهنا وضعٌ وتعيين. يقول النائيني في هذا الصدد: «اعلم أنّ كلّ الوظائف المتعلّقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه وتدبير أمور وشؤون الشعب، سواء كانت أحكاماً أولية متكفّلة لأصل القوانين العملية الراجعة إلى الوظائف النوعية، أو ثانوية متضمنة عقوبات مترتبة على مخالفة الأحكام الأولية، لا تخرج عن هذين القسمين؛ لأنها بالضرورة إمّا أن تكون أحكاماً نصَّ عليها الشرع، فهي وظائف عملية ثابتة في الشرع، أو لم ينصّ عليها الشرع، فهي أحكام موكلة إلى نظر الوليّ؛ لعدم اندراجها تحت ضابط خاصّ، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها». «والقسم الأول لا يختلف باختلاف الأعصار وتغيُّر الأمصار، ولا يجزي فيه غير التعبُّد بمنصوصه الشرعي إلى قيام الساعة، ولا يتصوَّر فيه أيّ وضع آخر أو وظيفة أخرى؛ بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكلٌ لنظر النائب الخاصّ للإمام، وكذا النوّاب العموميّين (الفقهاء)، أو مَنْ كان مأذوناً عمَّنْ له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة. وبعد وضوح هذا المعنى، وبداهة هذا الأصل، تترتَّب جملة فروع سياسية عليه»[١٥].

هنا يخلص النائيني إلى خمس نقاط، هي:

أـ إن القوانين والمقرَّرات التي يجب التدقيق والمراقبة في مدى انطباقها على الشريعة هي تلك التي تكون من القسم الأول، ولا موضوع لها في القسم الثاني بتاتاً.

ب ـ إن أصل الشورية التي عرفت أنها أساس الحكم الإسلامي بعد الكتاب والسنّة، والتي ابتنت السيرة النبوية عليها، هو من القسم الثاني، لا غير. والقسم الأول خارجٌ عنها.

ج ـ كما أن ترجيحات الولاة المنصوبين من قبل الإمام في عصر حضوره

وبسط يده تكون من أحكام القسم الثاني، وملزمة شرعاً، لا يجوز التخلُّف عنها.

د ـ إن معظم السياسات النوعية داخلة في القسم الثاني.

هـ ـ إن القسم الثاني من السياسات النوعية لا يمكن جمعه في إطار ضابطة معينة، وليس محدَّداً بميزان مخصوص، بل بتغيُّر المصالح والمقتضيات. ولذا لم تنصّ عليه الشريعة المقدَّسة، بل أوكلته إلى ترجيح مَنْ له الولاية. وكذلك فإن القوانين المتعلّقة بهذا القسم متغيِّرة بتغيُّر المصالح والمقتضيات، وواقعة في معرض النسخ والتغيير، وليست مبنيّة على أساس أن تكون أبدية دائمية. ومن هنا يتَّضح أنّ من الأهمّية بمكانٍ أن يكون هناك قانون يتكفَّل بجميع هذه المصالح والمقتضيات، ويكون متغيِّراً. ويتَّضح أيضاً إلى أيّ حدٍّ يكون هذا القانون أمراً صحيحاً ولازماً ومطابقاً للوظيفة الحسبية[١٦].

تطور نظرية منطقة الفراغ

معظم العناصر الواردة في نظرية الشهيد الصدر في خصوص (منطقة الفراغ) هي في الأصل مذكورة ـ كما سيمرّ بنا ـ في كلام النائيني. والواقع أن السيد الشهيد قد أعاد صياغتها في إطار علميّ ناضج، وطوَّر فيها.

بعد أن أكَّد الشهيد الصدر على مبدأ المصلحة في وضع القوانين والأحكام أكَّد أيضاً على ضرورة أن يعمل وليّ الأمر في خدمة أهداف الشريعة العليا، المستقاة من الأحكام الثابتة، وفقاً لمصالح المجتمع؛ وأن يصدر قوانين الدولة وفقاً لهذه المعطيات أيضاً. إلاّ أنّ لهذه الأحكام إطارها الخاصّ بها، وحين لا يوجد لدينا حكم شرعيّ بالوجوب أو الحرمة. ففي هذه الدائرة ـ التي يسمّيها الشهيد الصدر (منطقة الفراغ)، أي الفراغ من الحكم الملزم ـ توضع الأحكام المتغيِّرة من قبل ولي الأمر وفقاً لمصالح المجتمع ومتطلَّباته. فهذه المنطقة فارغة من الحكم الملزم، وليس من كلّ حكم؛ إذ ليس هناك موضوعٌ لا يشمله واحدٌ من الأحكام الشرعية.

هنا لفت الشهيد الصدر إلى أن منطقة الفراغ لا تعدّ نقصاً في الشريعة. إنه من الجهل أن يقال بأنّ الإسلام لم يحكمْ في بعض القضايا؛ لأن هذه المنطقة ـ كما

ذكرنا ـ هي بمعنى مساحة الحكم المباح، وليس انعدام كلّ حكم. إن نظرية (منطقة الفراغ) هي دليل على حيوية الفكر الإسلامي في معالجة المشاكل في كلّ عصر، ولكلّ الأجيال، وهي تقدّم برنامجاً نابعاً من أسس الإسلام، من شأنه ضمان احتياجات الإنسان الثابتة والمتغيِّرة معاً[١٧].

تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من وجود تفاصيل عن هذا الموضوع في كتاب (اقتصادنا)، وتقديمه في الإطار الاقتصادي خاصّة[١٨]، فإنّ السيد الشهيد قد عمَّم النظرية إلى مجالات الاجتماع والسياسة وسائر القوانين في مؤلَّفاته الأخرى[١٩].

بالإضافة إلى تأكيده على انسجام أحكام الدولة مع أحكام الشرع والدستور الموافق للشرع، يضيف السيد الشهيد نقطة أخرى، هي أن الأحكام المتغيِّرة والولائية لا بدّ أن تعلَّل وتفسَّر في إطار الأحكام الثابتة. فقد يضمن الشارع المقدَّس أهدافاً هامّة داخل الأحكام الثابتة، من الضروري تحقيقها في المجتمع، وعلى وليّ الأمر أو الدولة والمجلس ـ وهم المعنيّون بوضع القوانين وتطبيقها ـ أن يعملوا بالأحكام المتغيِّرة بما يساعد على تحقيق أهداف الشارع المستقاة من الأحكام الثابتة. فمثلاً: جاء في الآية ٦ من سورة الحشر حكمٌ ثابت في قوله تعالى: ﴿**كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾، وفيه إشارةٌ إلى هدف غاية في الأهمية، ألا وهو أنه لا ينبغي لمجموعة ما الاستيلاء على السلطة والثروات، بل ينبغي تنظيم الثروات وتقسيمها بين الناس بالعدل[٢٠].

كذلك هي الروايات الواردة في موضوع الزكاة صريحةُ الدلالة على أن هدف الإسلام لا يقتصر على إشباع الفقراء، وإنما الهدف من وضع الزكاة هو إلغاء الفواصل الطبقية بين الناس، وبلوغ الطبقة الضعيفة مستوى معيشي يليق بها[٢١].

وهناك آيات أخرى تدلّ على وجود قيم ومبادئ أساسية في الإسلام، من قبيل: العدالة والمساواة وبثّ روح الإخاء بين المؤمنين[٢٢]. وعلى وليّ الأمر أن يجعل من مصلحة الناس ملاكاً في وضع الأحكام المتغيِّرة، ووفقاً لهذا المبدأ تصوّر أحكام الدولة.

يستفاد من كلام السيد الشهيد أنّه لا بدّ لوليّ الأمر من شرطين:

أحدهما: ضرورة أن يؤسِّس جميع أحكامه وقوانينه في إطار (منطقة الفراغ)،

وفقاً لمجرى المصالح.

والآخر: ضرورة انبثاق المصالح والأحكام من صميم المصالح والأهداف في الأحكام الثابتة، والعمل على ترسيخها في هذا الاتّجاه تحديداً.

مَنْ هو المسؤول عن تشخيص المصلحة؟

ذكرنا في ما مضى أنّ الشارع المقدَّس وضع خيار منطقة الفراغ من أجل ملئها، وسدّ الاحتياجات الطارئة في المجتمع والدولة الإسلامية. وذكرنا أيضاً أنّ المسؤولية في هذا الصدد تقع على عاتق النبيّ والأئمة عليهم السلام في زمن الحضور، وهم وحدهم مَنْ يستطيع تحقيق العدالة الإسلامية المتكاملة. وإنّ هذه المسؤولية ـ في زمن الغيبة ـ تقع على عاتق وليّ الأمر أو مجلس الشورى. وهنا سنحاول البحث عن إجابة تفصيلية عن السؤال ذاته.

هناك نظريتان للشهيد الصدر في هذا المجال؛ إذ تفيد الأولى الواردة في كتابه (اقتصادنا) بأنّ مسؤوليات وليّ الأمر وضع القوانين التي من شأنها تطوير المجتمع الإسلامي، والنهوض بواقعه وفقاً للمصالح فيه. هنا يستدلّ الشهيد الصدر على هذه النظرية بالدليل العقلي والنقلي معاً. فالعقلي من ثلاث مقدّمات:

الأولى: إنّه لا شكّ في ضرورة قيام النظام الاقتصادي على أساس العدالة الاجتماعية. وهي مقدّمة صريحة وواضحة؛ لأن الآيات والروايات تدعونا إلى نشر العدالة والمساواة، ثم إن حسن العدل وقبح الظلم من المستقلاّت العقلية عند الأصوليين.

الثانية: وتتحدّث عن كيفيّة تحقيق العدالة الاجتماعية والمصالح العامّة في إطار العصر المتغيِّر. ففي عصر الرسول صلى الله عليه وآله ـ مثلاً ـ كان المجال مفتوحاً للجميع في إحياء الأراضي بالزراعة وتربية المواشي. وعليه فإنّ المصلحة حاضرةٌ، والعدالة متحققة، في فسح هذا المجال أمام الجميع. أما في الوقت الحاضر وعصر الصناعة وتطوُّر المكائن الزراعية فإنّ فسح هذا المجال أمام الجميع ـ ولا سيّما الرأسماليين ـ سيؤدّي إلى وقوع الظلم والتمييز بين طبقات المجتمع.

الثالثة: وتنصّ بأن السبيل الوحيد في الحفاظ على العدالة الاجتماعية والمصالح

العامّة هو تصدّي وليّ الأمر لهذه المهمة. أما احتمالية أن يتصدّى الناس أنفسهم للمهمة فهذا ناقضٌ للغرض؛ لأن ذلك سيؤدّي إلى حدوث فوضى في الوضع العام. فمهما كان من اللازم أن يمضي الجميع في طريق تحقيق المصلحة وإقامة العدالة فإنّ هذا لن يكون كافياً في تحقيق المراد.

وبناءً عليه فإنّ مسألة تحقيق المصالح وتطبيق العدالة قضيّة لا بدّ منها. وبما أنها تابعة لمقتضيات العصر وتحوّلاته إذاً لا بدّ من أن تكون في أيدٍ أمينة، وأن يتصدّى لتحقيقها مَنْ يمتلك الكفاءة اللازمة أيضاً. وليس هناك مَنْ يصلح لمثل هذه المهمة سوى وليّ الأمر(٢٣).

أما الدليل العقلي فهو قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾. يقول الشهيد الصدر في استدلاله بالآية الشريفة: «فإنّ هذا النصّ دلَّ بوضوح على وجوب إطاعة وليّ الأمر. ولا خلاف بين المسلمين في أنّ وليّ الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم. فللسلطة الإسلامية العليا إذاً حقّ الطاعة والتدخُّل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن فيه»(٢٤).

النظرية الثانية تميل إلى أن مسألة تشخيص المصالح إنّما هي من مهامّ المجلس المنتخَب من قبل الشعب، وهو المتكفِّل بملء مناطق الفراغ الموجودة، وهو المجلس المتكوِّن من أهل الحلّ والعقد. وقد ذكر السيد الشهيد في كتابه (الإسلام يقود الحياة) واجبات المجلس، وكتب يقول: «ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعيّة، التي تمثِّل الأمّة، أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً، على أن لا يتعارض مع الدستور. وتسمّى مجالات هذه القوانين بـ (منطقة الفراغ). وتمثِّل هذه المنطقة كلّ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلَّف اختيار اتّخاذ الموقف. فإن من حقّ السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفاً معيَّناً، وفقاً لما تقدِّره من المصالح العامّة، على أن لا يتعارض مع الدستور»(٢٥).

إذاً مثلما كان الإمام الخميني يرى أنّ مهمة تشخيص المصلحة(٢٦) وصدور قوانين الدولة هي من مناقب ومسؤوليات الوليّ الفقيه، وهو الأمر الذي أُحيل في نظام

الجمهورية الإسلامية إلى مجلس الشورى ومجمع تشخيص مصلحة النظام، يحتمل أن يكون المقصود من نظرية الشهيد الصدر الثانية المعنى ذاته، الأمر الذي لا يتعارض مع النظرية الأولى إطلاقاً. ولعلّ هذا هو السبب في وصف أحد تلامذته للنظرية ـ في الإسلام يقود الحياة ـ بالغموض. وكيف كان فإنه‏رحمه الله يؤكّد على مبدأ المصالحة وتحديدها بشكلٍ واضح وصريح، وأنّ ذلك من مهام المجلس[٢٧].

الروايات المرتبطة بالحكم والقيادة

ينوِّه السيد الشهيد إلى أنّ بعض الأحاديث المنقولة عن الرسول‏صلى الله عليه وآله لا تدلّ على قيام حكمٍ ثابت وأبديّ، لكنْ بما أنّ له‏صلى الله عليه وآله شخصيّتان: الأولى: بوصفه مبلغاً للأحكام الإلهية الثابتة؛ والأخرى: بوصفه القائد ووليّ الأمر، فعلى أساس المنصب الأول يقع على عاتقه تبليغ الأحكام الثابتة، وتبقى جميع أقواله وأفعاله في هذا الجانب حجّة، في حين يقع على عاتقه ـ حسب المنصب الثاني ـ ملء منطقة الفراغ، وفقاً للمصلحة، بالأحكام الولائية. وليست الأحكام في هذا الجانب بالشيء القليل، لكن لا يمكن اتّخاذها حجّة شرعية في الاستدلال واستنباط الأحكام منها[٢٨].

تأمّلات في نظرية الشهيد الصدر

من الناحية التاريخية يمكن القول بأنّ هذه النظرية مستوحاة من آراء النائيني ـ كما مرّ ـ؛ حيث إن معظم عناصرها مستقاةٌ من كلامه. فهو يعبِّر عن منطقة الفراغ باصطلاح (ما لم ينصّ عليه الشرع). كما بيَّن بشكلٍ مقتضب ـ محورية المصلحة وتغيُّر الحكم تبعاً للمقتضيات ورأي الولي الفقيه ومجلس الشورى ـ. إلاّ أن السيد الشهيد أخذ بزمام المبادرة، فقعَّد للنظرية، وأعاد سبكها في إطار نظرية متكاملة الاستدلال.

يبدو أن الغموض والتساؤلات ما تزال تحوم حول نظرية الشهيد الصدر، دون الحصول على إجابات داخل نظرية منطقة الفراغ.

أحدها: ما هو الدليل على حصر أحكام الدولة والوليّ الفقيه في حدود

المباحات، فلا يسمح له بتخطّيها، وإصدار حكم أبعد من ذلك؟

ويبدو السبب وراء ذلك واضحاً في الظاهر؛ إذ إنه في هذه الدائرة لا يوجد لدينا حكم ملزم شرعاً، وعليه فإن أي حكم يصدر ـ سواء بالمنع المطلق أو الواجب المطلق أو المشروط ـ لن يخالف الحكم الشرعي أو يصطدم معه، بخلاف ما لو كان قانون الدولة في إطار الواجبات أو المحرَّمات، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى مخالفة حكم الباري عزّ وجلّ، وهذا ما لا يقع في المباحات أبداً.

وبناء على هذا فإن هذه النظرية ـ وعلى العكس من نظرية الإمام الخميني، التي تواجهها جملة من التحدّيات ـ لا يعتريها مأزق مخالفة الحكم الشرعي. لكنْ يبدو أن هذا الاستنتاج مؤسَّس على نظريّة مفادها أن مخالفة الأحكام الولائية وحدها ـ في الوجوب والحرمة ـ مصداقٌ لمخالفة حكم الله عزّ وجلّ. وبعبارة أخرى: إن ما يعنينا من الأحكام التكليفية الخمسة هو الواجب والحرام. وإن التعارض معهما حصراً هو ما يصدق عليه مخالفة الحلال والحرام عند الله تعالى. وإن تجاهل المكروه أو المستحبّ أو المباح[٢٩] لا يصدق عليه مخالفة لأحكام الباري عزّ وجلّ. وممّا يؤيِّد هذا الكلام استدلال الفقهاء في باب إثبات المستحبّات بقاعدة التسامح في أدلة السنن، فقد يفتون باستحباب بعض المواضيع استناداً إلى روايات ضعيفة أحياناً.

ورغم وضوح هذه المسألة فإنّ إثباتها ليس بالأمر السهل كما تتوقَّع. فعندما يصدر الحكم الإلهيّ بالكراهية أو الاستحباب أو الإباحة فإن مخالفته تعدّ مخالفة لحكم الله وشرعه. وبعبارة أخرى: ينبغي علينا احترام أحكامه بالجملة، دون التفريق بينها. فإذا كان الحكم الإلهي يقرّ بفسح المجال أمام العباد، ولم يرَ مصلحةً في وجوبه أو احترامه، فما هو الدليل في أن يأتي الحاكم أو أي شخص آخر فيصدر أوامر بوجوبه على الناس؛ إذ يبدو أن تعطيل المستحبّ والمباح أو وقوع المكروه هو أيضاً في المستوى ذاته من مخالفة الحكم الإلهي؟!

دليلنا على ذلك جملة من الروايات الناهية عن وضع أي قوانين مخالفة لأحكام الباري عزّ وجلّ. فهي بإطلاقها تشمل وضع أيّ حكم مخالف لأيٍّ من أحكام التكليف الخمسة، بلا استثناء. ففي تحف العقول رواية استهلّ بها الشيخ الأنصاري

كتابه (المكاسب) تصف الوالي بتعبير: (بلا زيادة ونقيصة)[٣٠]. وتفيد الرواية بأنّ جواز العمل مع الوالي العادل منوطٌ باتباعه أحكام الشرع دون زيادة أو نقيصة فيها. أيضاً ورد في الكتاب ذاته نصٌّ روائيّ بخصوص صحّة الشرط الملزم يقول: «المسلمون عند شروطهم، إلا شرطاً حرَّم حلالاً أو أحلَّ حراماً»[٣١].

سؤال افتراضي

إنْ قيل: إنّ المراد هو أن لا يقول الشخص عمّا هو حلالٌ عند الله حرام. وهذا غير حاصل في قوانين الدولة؛ لأنّه في هذه الصورة الحاكم يعلم أنّ هذا الحكم كان في الأصل مباحاً، وهو مذعنٌ بذلك، لكنّه؛ بداعي المصلحة، قد يحرِّمه مؤقّتاً، أو أن يوجب أمراً لم يكن ملزِماً.

نقول في جواب هذا: إنّ هذه الروايات مطلقةٌ. لذا فهي تشمل مثل هذه الحالات أيضاً؛ لأنّ أيّ شرط يخالف كتاب الله، أو الشرط الذي يحرِّم حلالاً، حتّى وإن أذعن صاحبه بحلّيته، سيكون باطلاً أيضاً.

ثم إن هذا المعنى ممّا ورد في الآيات القرآنيّة أيضاً. قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ**...﴾ (النساء: ٢٣)[٣٢]. وقال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ** و...﴾ (المائدة: ٣). وقال تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾ (المائدة: ٤، ٥)، وقال تعالى أيضاً: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**...﴾ (النساء: ٢٤).

وبناءً عليه فإن قيمة الحلال والمباح الشرعية هي عينها في الواجب والمحرَّم؛ لأن القسمين نازل من جهة واحدة لمخاطب واحد، وإنّ الله عزّ وجلّ كما رأى المصلحة في الوجوب والحرمة، فجعل حكمهما إلزاماً، كذلك المصلحة حاضرةٌ في إباحة الأشياء، وهي السبب في جعلها مباحة. زِدْ على ذلك أن من الآيات ما تنهى عن تحريم الحلال. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (التوبة: ٨٧). فهذه الآية الشريفة تنهى صراحةً عن تحريم الحلال، وتعدّه اعتداء على حدود الأحكام الإلهية أيضاً[٣٣].

وعليه فإنّ كلّ ما حلَّل الله فهو طيِّب طاهر، أي اشتمل على مصلحةٍ ما،

وكما يقول القرآن الكريم: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ٥٧). لذا فكما أنّ الإنسان إذا ارتكب محرَّماً فإنه يتلوّث بالخبائث كذلك ترك الطيِّبات سيحرمه من منافعها. وكما أن تجاهل الحرام وترك الواجبات الدينية يعدّ اعتداءً على الأحكام الربانية[٣٤] كذلك هو الحال إذا تمّ تحريم الحلال والابتعاد عنه، فإن ذلك أيضاً في عداد الاعتداء على حدود الله، وهو لا يحبّ المعتدين[٣٥].

سؤال افتراضي آخر

إن قيل: إن لفظة (الطيّبات) في الآية الشريفة إنّما هو خاصّ بالأطعمة وما شابه.

نقول في جواب ذلك: هذا غير وارد لأنّه:

أولاً: عبارة (ولا تعتدوا) مطلقةٌ في خاتمة الآية، وتشمل كلّ أنواع الإعراض وتجاهل الأحكام الإلهية. أما بالنسبة لشمولها تحريم الأحكام فهو قطعيّ لا غبار عليه؛ لأن ظاهر العبارة الأخيرة يفيد بيان قاعدة ورد مصداقها في مطلع الآية[٣٦].

ثانياً: إن لفظة (الطيّبات) هي في الواقع وصفٌ لكلّ ما هو حلال، بمعنى أن الباري عزّ وجلّ أشار ضمناً إلى الحكمة من وراء تحليل هذه الأشياء، أي كل ما حلَّلناه فهو طيِّب وطاهر، وعليه لا ينبغي لأحد تحريمه.

جاء في تفسير هذه الآية عند العلاّمة الطباطبائي: هذه الآية تنهى المؤمنين عن تحريم ما أحلّ الله لهم، وتحريم ما أحلّ الله هو جعله حراماً كما جعله الله تعالى حلالاً؛ وذلك إما بتشريعٍ قبال تشريع، وإما بالمنع أو الامتناع، بأنْ يترك شيئاً من المحلَّلات بالامتناع عن إتيانه أو منع نفسه أو غيره من ذلك... وإضافة قوله: (طيّبات) إلى قوله: (ما أحلّ الله لكم) ـ مع أن الكلام تامّ بدونه ـ للإشارة إلى تعميم سبب النهي... إن المراد بالاعتداء هو التحريم المذكور في الجملة السابقة عليه، فقوله: (لا تعتدوا) يجري مجرى (لا تحرِّموا)[٣٧].

وبناءً عليه فاستناداً إلى هذه الآية ومثيلاتها[٣٨] ندرك أنّ مخالفة الحلال عند الله لأمرٌ غاية في الخطورة، ولا يمكن المساس به، وهو مخالفة لحكم الباري عزّ وجلّ؛ حيث إنّ من مصاديق المخالفة أن يعمد وليّ الأمر أو أيّ شخص آخر إلى إيجاب هذا

المباح. فبقدر ما أن مخالفة الواجب الحرام مرفوضة أيضاً لا يجوز مخالفة الحلال. وعليه فكلّما قضت أحكام وليّ الأمر أو المجلس بوجوب الحكم المباح ـ كما هو حاصل في نظرية منطقة الفراغ ـ فإن هذه مخالفةٌ صريحةٌ للحكم الشرعي.

نستنتج ممّا ذكرنا أنّ نظرية منطقة الفراغ هي نقضٌ للغرض؛ حيث إن من أهدافها الخلاص من مخالفة الحكم الشرعي، والناتج هو التوغُّل في المخالفة.

يبدو أن مفتاح حلّ هذه المشكلة يمكن في معادلة الأهمّ والمهمّ، التي من شأنها رفع الموانع الشرعية، ومعالجة الموقف.

تجدر الإشارة إلى أن هذا القول لا يعني التقليل من خطورة مخالفة الحرام والواجب، وإنما ذلك باقٍ على شدّته. وإن حزم الفقهاء ـ أمثال: الشهيد الصدر ـ إزاء مخالفتها شديدٌ، ويستحقّ الثناء.

بقي أن نذكّر بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، فهي بحاجة إلى وقفةٍ وإمعان نظر. وهذا ما لا يسعُ له المقام. وبشكل إجمالي فإن تحقيقات كاتب هذه السطور تفيد ضرورة توخّي الحيطة والحذر في استنباط الأحكام المستحبّة، كما هو مطلوب في استنباط الواجبات تماماً، دون تفريق.

السبيل إلى معرفة الروايات المتعلقة بالدولة

القضية اللافتة في نظرية منطقة الفراغ، والسبيل إلى معرفة الروايات المرتبطة بقوانين الحكم والدولة، هو أن للرسول صلى الله عليه وآله منصبين: **أحدهما**: رسالي بتبليغ الأحكام الإلهيّة؛ **والآخر**: قياديّ في الولاية وقيادة الشعب. فمن ناحية المنصب الأول يقوم ببيان الأحكام الثابتة. وبما أنه وليّ أمر المسلمين، والمكلَّف بإدارة شؤون المجتمع، يتحتَّم عليه ملء الفراغ، بعد مراجعة مصالح المجتمع، بالأحكام الولائية. لذا كان قد أصدر جملة من القوانين المتعلّقة بالدول، ورد معظمها في كتب الحديث والرواية. ومن وجهة نظر الشهيد الصدر ليس بالإمكان استنباط أحكام شرعية ثابتة من هذه الأحاديث؛ لأنها كانت نابعة من صميم تلك الدولة، ومقتضياتها المعاصرة، التي تختلف من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى زمان.

هنا يستشهد السيد محمد باقر الصدر بأمثلة بليغة، لكنه لم يقدّم معياراً في التمييز بين الروايات المرتبطة بشؤون الدولة وما هو خارج عن هذا الإطار، وما هو السبيل إلى تحصيل روايات السلطة والحكم، والحيلولة دون تداخلها مع غيرها؛ تجنباً للبس؟

على أي حال تبقى نظريّة السيد الشهيد بحاجة إلى الدراسة والتعمُّق في محيطاتها، ولا شكّ أنّها مجدية وفاعلة من بعض النواحي.

الهوامش

(١) علي أكبر سيبويه، السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد برتر: ١٦٩، طهران، دفتر نشر ميثم، بلا تاريخ؛ بيات شوشتري، السيد محمد باقر الصدر، كامي در مسير پژوهش زير سازدار اقتصاد إسلامي: ٤٥، طهران، انتشارات روزبه، ١٣٥٤هـ.ش؛ انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣١٧، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة عشر، ١٤٠٢هـ.

(٢) اقتصاد برتر: ١٦٩.

(٣) مثلما أشرنا فبدون ملاحظة هذه المقدّمات يكون من الصعب فهم نظرية منطقة الفراغ. وقد شكا بعض طلابه من الالتباس الحاصل من هذه النظرية والأحكام المتغيّرة وقضية المكان والزمان. انظر: مجموعه نقش زمان ومكان در اجتهاد ١٤: ١٦ (حوار مع السيد محمد الهاشمي)، ١١١ (حوار مع السيد كاظم الحائري)، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، طبعة ١، ١٣٧٤.

(٤) اقتصادنا: ٣٣٨.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر السابق: ٣٣٩.

(٧) المصدر نفسه، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي؛ المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد محمد باقر الصدر: ٤٣ ـ ٤٤، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٠.

(٨) انظر: المصدر السابق، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، منشور ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد محمد باقر الصدر ١٢: ١٩، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠.

(٩) السيد محمد باقر الصدر، الأسس الإسلامية، الأساس رقم ١: ٣٣٧؛ انظر: محسن كديور، نظرية ماي دولة در فقه شيعه: ١٦٠، طهران، منشورات في، الطبعة الثانية، ١٣٧٧هـ.ش.

(١٠) المصادر نفسها.

(١١) يقرِّر السيد الشهيد، في (اقتصادنا): ٦٨٠ ـ ٦٨٤، أنّ مهمة وضع أحكام الدولة تقع على عاتق الولي الفقيه. أما في كتابه الإسلام يقود الحياة: ١٨ ـ ١٩ (لمحة فقهية تمهيدية) فيترك ذلك إلى المجلس المنتخب. وسيأتي بيانه.

(١٢) فتح القدير ١: ٤٨١.

(١٣) السيد محمد الآلوسي البغدادي، روح المعاني ٣: ٦٦، بيروت ، دار الفكر، بلا تاريخ.

(١٤) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٦: ٣٤ ـ ٣٥، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠، ط١.

(١٥) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنـزيه الملّة: ١٣٠ ـ ١٣٧، طهران، الشركة العامة للنشر، الطبعة التاسعة، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) اقتصادنا: ٧٢٦.

(١٨) المصدر السابق: ٤٠٠ ـ ٤٠٢، ٧٢٥ ـ ٧٢٦.

(١٩) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (لمحة فقهية تمهيدية)، منشور ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد الصدر: ١٨ ـ ١٩، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠؛ صورة تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ٧٩ ـ ٨٨.

(٢٠) الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق؛ صورة تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ٤٨.

(٢١) صورة تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ٤٩.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه؛ اقتصادنا: ٣٠١.

(٢٤) المصدر نفسه؛ اقتصادنا: ١ ـ ٣، ٥٢٧.

(٢٥) الإسلام يقود الحياة، لمحة فقهية تمهيدية: ١٩. يذكر أن هذا العمل كان تلبية لطلب مجموعة من رجال الدين في لبنان في بيان أسس الثورة الإسلامية في إيران.

(٢٦) انظر: أنديشه صادق، العدد ٥، نظرية مصلحة أز ديدگاه إمام خميني.

(٢٧) مجموعه نقش زمان ومكان در اجتهاد ١٤: ١١١ (حوار مع السيد كاظم الحائري).

(٢٨) المصدر السابق: ٤٠١، ٦٤٢، ٧٢٥، ٧٢٦.

(٢٩) يذكر الشهيد الصدر في الإسلام يقود الحياة (لمحة فقهية تمهيدية): ١٩ أن المقصود من منطقة الفراغ هي المساحة التي ليس فيها حكم واجب أو محرم.

(٣٠) كتاب المكاسب ٦: ١.

(٣١) كتاب المكاسب ٦: ١؛ انظر: وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب الخيار، ح١.

(٣٢) كتاب المكاسب ٦: ٢٢، ٢٦، ٣٤.

(٣٣) السيد عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم: ١٤٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بلا تاريخ.

(٣٤) البقرة: ٢٩؛ النساء: ١١٤.

(٣٥) التبيان في تفسير القرآن ٤: ٧ ـ ٨.

(٣٦) تفسير الطبري في كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن ٣: ٨٧ ـ ٨٨، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥.

(٣٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٦٢.

(٣٨) من قبيل: سورة التحريم، قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**﴾.

التفسير الموضوعي للقرآن الكريم

دراسةٌ في أطروحة السيد الصدر

د. غلام علي عزيزي(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

التفسير وأنواعه

إن تفسير القرآن الكريم هو في الحقيقة توأم القرآن؛ حيث وُلدا في وقت واحد. وإن التفسير يهدف إلى بيان مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات الشريفة التي أنزلها على قلب رسول اللهﷺ. وإنّ أول مفسّر ومبين للمعارف السماوية النازلة على شكل آيات القرآن الكريم هو مُنزلها سبحانه وتعالى؛ حيث يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٩). كما أنّ رسول اللهﷺ يعتبر أول إنسان عالم بتفسير القرآن الكريم، وقد عمل على تبيينه وشرحه للمؤمنين، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤). وبعد رسول الله أتى دور خلفائه من الأئمة المعصومينعليهم السلام؛ إذ كانوا هم المفسِّرين الحقيقيين للمعارف والمضامين القرآنية العالية. وقد قاموا في فترات زمنية متفرّقة ومناسبة بتفسير شيءٍ قليل من القرآن الكريم، آخذين بنظر الاعتبار مستوى فهم المخاطبين.

لقد كان علم التفسير بين المسلمين في بداية أمره عبارة عن روايات متفرّقة حول أسباب النزول، أو بيان معاني المفردات، ونزر يسير في معاني الآيات. وكان يتمّ نقلها مشافهة وحفظاً عبر الأجيال، حتّى عمد بعض المؤلِّفين إلى إبداع كتب في «غريب

(*) باحثٌ وكاتب في الحوزة والجامعة.

القرآن». كما بادر آخرون إلى جمع روايات أسباب النزول وغيرها. وقد استمر هذا الأمر لثلاثة قرون. وفي بداية القرن الهجري الرابع ظهرت تفاسير أكثر اكتمالاً. ومن الأمثلة البارزة على ذلك: كتاب «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، لمؤلفه محمد بن جرير الطبري. وإنّ هذا التفسير وأمثاله قد استوعب بحث ودراسة جميع القرآن من بدايته إلى نهايته.

وفي تبويبٍ عام يمكن تقسيم تفسير القرآن الكريم إلى قسمين:

أ ـ التفسير الترتيبي

في هذا النوع من التفسير ـ الذي يمتدّ لأكثر من عشرة قرون ـ يعمد المفسِّر إلى تفسير الآيات من بداية القرآن، ويستمرّ في بحثه آية آية، حتّى يستوعب جميع آيات القرآن الكريم، وصولاً إلى نهايته. وقلّما يحدث أن ينتقل في الحديث والبحث في آية عن البحث في آية أخرى، إلاّ إذا كانت الآية تدور حول فرع من الفروع الفقهية، فعندها يضطر المفسِّر إلى الاستعانة بالآيات العامة والخاصة، والناسخة والمنسوخة، والمجملة والمبينة، وما إلى ذلك؛ ليخرج من مجموعها إلى بيان وتفسير الحكم الواقعي المنشود للقرآن الكريم.

خصائص التفسير الترتيبي

١ ـ الإيجابيات

رغم اعتقاد بعض الباحثين في الشأن القرآني أنّ بعض الآيات قد نقلت من موقعها الأول إلى موقع آخر من القرآن، فلم تعُدْ تحتفظ بسياقها، فإن هذا الكلام لا يؤثِّر سلباً على ضرورة الالتفات إلى موقع الآية وسياقها عند تفسيرها؛ لأن ما ذكر لا يشمل جميع آيات القرآن الكريم، وإنما يقتصر على عدد قليل من مجموع آلاف الآيات، وذلك لا على نحو الجزم واليقين، وإنّما هو حدس وظنّ بسبب بعض القرائن. وعلى هذا الأساس يتمّ الاهتمام في التفسير الترتيبي بموقع الآية كثيراً. وهذا ما يعبِّر عنه المفسِّرون بـ «رعاية السياق». فقد لا يتمّ الكشف عن المراد الحقيقي من الآية إلا

من خلال النظر في الآيات السابقة واللاحقة لها، بحيث إننا لو أخذناها مفردةً لأعطت نتيجةً مغايرة. وعليه فإنّ هذه المزية تعتبر من أهم مزايا التفسير الترتيبي، وهو أمر يُدركه جميع المفسِّرين. وقد كان السيد الشهيد الصدر رحمه الله محيطاً وعالماً بهذه الحقيقة تماماً، وقد راعى ذلك في بحوثه الأصولية.

٢. السلبيات

في التفسير الترتيبي ـ الذي كان هو التفسير الغالب، بغضّ النظر عن بعض التفاسير التي اشتملت على صبغة موضوعية ـ يسعى المفسِّر إلى الاكتفاء بظاهر الآية، متجنِّباً ربطها بآيات أخرى ذات صلة بموضوعها، بحيث يمكن من خلال مجموع هذه الآيات الخروج بنظرية معرفية متكاملة. وفي هذه الحالة لا يمكن الحصول على النظرية القرآنية حول مختلف الموضوعات، ولن يكون فهمنا لآيات القرآن فهماً كاملاً. ومن باب المثال: إذا أردنا تفسير آية تتحدَّث عن الشفاعة دون ربطها بسائر الآيات الأخرى التي تتحدَّث عن ذات المسألة فسوف لا نتمكن من التوصُّل إلى النظرية القرآنية المتكاملة بشأن الشفاعة، وسيكون فهمنا لها فهماً مبتوراً ومجتزأً وناقصاً، بل قد يكون مشوَّهاً ومحرَّفاً أحياناً.

ب. التفسير الموضوعي

يُطلق التفسير الموضوعي على مجموع المباحث التي تدرس موضوعاً بعينه من خلال التدبّر والتدقيق في جميع الآيات ذات الصلة بذلك الموضوع. ويتمّ استنطاق هذه الآيات للوصول إلى النتيجة الحاسمة والنهائية. وفي هذا النوع من التفسير لا يُنظَر إلى ترتيب الآيات في القرآن، وإنما يتمّ بحث مختلف الآيات في أكثر من موضع في آنٍ واحد.

الجذور التاريخية للتفسير الموضوعي

منذ نزول الآيات الأولى على النبيّ الأكرم، وحتّى نزول الآيات الأخيرة،

استغرقت المدّة ما يزيد على العشرين سنة، حيث اختتمت رسالة الوحي و(جبرئيل). وفي هذه المدة حدثت متغيِّرات واستجدّت شروط وظروف كثيرة، من قبيل: الضغوط والمعارضة من قبل الكفّار في المدينة (مهد الإسلام)، وهجرة النبيّ الأكرمﷺ والمؤمنين، وتأسيس المجتمع الإسلامي في المدينة، والمواجهات العديدة بين المسلمين من جهة والكفار والمنافقين والكتابيين من جهة أخرى، وفتح مكّة، والانتظام التدريجي للقوانين والأحكام العبادية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الإسلام.

وكان ملك الوحي في كلّ حين ينزل على رسول اللهﷺ ببعض الآيات بما يتناسب ومقتضى الحال والحاجة؛ لهداية المجتمع الإسلامي. وعليه فإن التعاليم القرآنية تكون قد نزلت في مناسبات وظروف مختلفة ومتنوّعة، الأمر الذي تسبَّب في تناول موضوع واحد في موارد متعدّدة. وفي كلّ مرّة يتمّ علاج جانبٍ من الموضوع بما يتناسب والحاجة، أو يتمّ بيان موضوعات متنوِّعة يقوم بينها نوع من الترابط بشكلٍ مستقلّ عن بعضها، بحيث لو أراد شخص البحث عن رأي القرآن في موضوع خاصّ لم يَسَعْه الاكتفاء بموردٍ واحد فقط، بل تعيَّن عليه النظر في جميع الآيات المرتبطة بالموضوع المعيَّن بشكل مباشر أو غير مباشر، وأن يعمل على دراسة كلّ آية في موضعها، وبعد ذلك يتمّ التوصّل إلى رأي القرآن النهائي من خلال النظر في مجموع هذه الآيات.

وقد قام المفسِّرون الحقيقيون للقرآن الكريم ـ أي رسول اللهﷺ، وأهل البيت الأطهارعليهم السلام ـ منذ القدم بالنظر إلى القرآن الكريم بشكلٍ موضوعي، وعرّفوا الناس بهذه الطريقة. ويعتبر النظر في الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، من أوائل أشكال التفسير الموضوعي. فلو أننا نظرنا في آية منسوخة ـ لوحدها ـ نكون قد توصَّلنا إلى رأي مخالف لما يريده القرآن الكريم. وهكذا الأمر فيما لو نظرنا في آية متشابهة دون النظر إلى الآيات المحكَمات. وقد سبق أن أدّى النظر إلى بعض الآيات دون بعضها الآخر إلى ظهور الكثير من الأشخاص والفرق المذهبية المنحرفة. من هنا فقد صدر الكثير من التحذيرات عن الأئمّة الأطهارعليهم السلام في هذا الشأن. بل عمد الأئمة إلى ممارسة المنهج الموضوعي في تفسير القرآن الكريم، وبذلك سلكوا أفضل الطرق لتعليم المضامين القرآنية.

ومن الأمثلة عن الرؤية الموضوعية لآيات القرآن الكريم في صدر الإسلام تلك التي نطالعها في سيرة الأئمّة الأطهار في إطار استنطاق القرآن الكريم. وهي تُثبت نوعاً من الرؤية الموضوعية. ورغم أنها كانت ترتبط ـ وفقاً لحاجة تلك المرحلة ـ في الغالب بالموضوعات الفقهية أو الاعتقادية، إلاّ أنها تثبت ضرورة ربط الآيات المتعلقة بموضوع واحدٍ ببعضها؛ للخروج بنتائج صحيحة ومضمونة. وهو ما نشاهده في الوصول إلى أقلّ مدّة للحمل عند النساء، وذلك من خلال الجمع بين مضامين الآيات الثلاث التالية:

١ـ ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

٢ـ ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْراً﴾ (الأحقاف: ١٥).

٣ـ ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان: ١٤).

فقد ذكرت آيتان من الآيات الثلاثة المتقدّمة أنّ مدّة الرضاع عامان كاملان، وأما الآية الثالثة فقد ذكرت أن مجموع مدّة الرضاع والحمل ثلاثون شهراً. وعليه يمكن للمرأة أن تحمل لستّة أشهر، وترضع وليدها بعد وضعه لسنتين كاملتين، فيكون مجموع مدّة حملها ورضاعها ثلاثين شهراً[١].

وكذلك نجد مثالاً آخر للتفسير الموضوعي في بيان مقدار ما يقطع من اليد في حدّ السارق، وذلك من خلال الجمع بين الآيتين التاليتين:

١ـ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨).

٢ـ ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾ (الجنّ: ١٨).

فهنا نجد الآية الأولى تأمر بقطع يد السارق دون أن تحدِّد مقدار ما يجب قطعه. وأما الآية الثانية فقد اعتبرت المساجد ـ المواضع التي يستند عليها المصلّي من أعضاء جسمه حالة السجود ـ لله، ومن تلك المساجد راحة الكفّ. وعليه يتمّ التوصُّل إلى النتيجة القائلة بوجوب الاقتصار على قطع أربعة أصابع فقط؛ لتبقى راحة اليد؛ ليستند عليها المصلّي في سجوده.

ومن الأمثلة الكلامية في هذه الرؤية ما روي عن الإمام عليعليه السلام بشأن استحالة رؤية الله، حيث تمّ تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ◆ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

(القيامة: ٢٢ ـ ٢٣) بالنظر إلى كيفية إعطاء الله للثواب، وذلك عندما تقول الملائكة لأصحاب الجنة: ﴿**وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ**﴾ (الزمر: ٧٣). كما جاء تفسير كلمة «ناظرة» في بعض المعاجم اللغوية بـ «منتظرة»، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾ (النمل: ٣٥). وفي كلتا الصورتين سوف لا يكون هناك تنافٍ بينها وبين قوله تعالى: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الأنعام: ١٠٣). وإنّ قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى**﴾ (النجم: ١٣) يعني رؤية النبي الأكرمﷺ لجبرئيلعليه السلام، وهو ما أشير له في آية أخرى أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿**مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ◆ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**﴾ (النجم: ١٧ ـ ١٨).

ولقد أدرك المفسِّرون من أتباع مدرسة أهل البيتعليهم السلام أهمّية الرؤية الموضوعية للقرآن الكريم، وعملوا على توظيفها في بيان بعض المسائل والموضوعات الملحّة، من قبيل: المسائل الخلافية، مثل: الشفاعة، وأفعال الله وصفاته، والإمامة، حيث تمّ بيانها علمياً من خلال التفسير الموضوعي، وتمّ استنباط نظرة القرآن من خلال تضاعيف الآيات المتعدّدة. ونحن نشاهد هذا الأسلوب في طيّات التفسير الترتيبي للمفسِّرين الشيعة، بالإضافة إلى بعض الباحثين في الشأن القرآني من الشيعة، الذين أقاموا صرح جهودهم على دراسة القرآن موضوعياً، وتبويب أقسام القرآن الكريم، من أمثال: محمد بن إبراهيم النعماني ـ من تلاميذ الشيخ الكليني ـ، الذي كان يعيش في النصف الأول من القرن الهجري الرابع، فقد ترك لنا جزءاً من التفسير المنسوب إليه، وقد طبع بعناوين متعدّدة. وإنّ جميع ما تبقى من هذا التفسير المنسوب إليه، والذي هو روائيّ في غالبيته، قد ضمّته الصفحات من واحد إلى ٩٧ من الجزء الثالث والتسعين من بحار الأنوار؛ أو الشريف الرضي الذي بحث في الكثير من آيات القرآن الجدلية بحثاً موضوعياً في كتابه «حقائق التأويل عن متشابه التنزيل».

لم يشهد التفسير الموضوعي أيّ نمو أو تطوير على مرور الزمن، بل خمد بريقه، واتَّجهت أغلب الأعمال التفسيرية بعد ذلك إلى التفسير الترتيبي. ولكنْ بعد اتّساع رقعة

العلوم في القرن الرابع عشر، وظهور مختلف المدارس الفكرية التي كانت تظهر أفكارها وانتماءاتها حول مختلف موضوعات العلوم الإنسانية بشكلٍ منسجم، معتمدة في عرض نتائجها على العلوم البشرية، دون الاعتماد على الوحي السماوي، عمد الباحثون المسلمون ـ الأعمّ من الشيعة والسنّة ـ إلى دراسة التعاليم القرآنية بشكلٍ جديد، وعرضه على المتعطّشين إلى التعاليم السماوية. وبذلك عادت الحياة إلى التفسير الموضوعي ثانية، وحظي باهتمام العلماء من جديد، وبدأت تظهر بالتدريج أبعاد جديدة تضاف إلى دائرة الثقافة الإسلامية ـ القرآنية الواسعة. وها نحن إذ نعيش في النصف الأول من القرن الهجري الخامس عشر نشاهد نماذج متعدِّدة من البحوث الموضوعية في تفسير القرآن، الأمر الذي يدعو إلى التفاؤل والأمل بظهور آفاق جديدة من خلال جهود المحقِّقين، وأن تحمل إجابات عن تساؤلات الجيل الراهن.

خصائص التفسير الموضوعي

تقوم الجهود في التفسير الموضوعي على استخراج وفهم النظرة القرآنية بشأن الموضوع مورد البحث من خلال مختلف الآيات التي تعكس رأي القرآن حول ذلك الموضوع. وهذا الأمر لا ينسجم إلاّ من خلال البحث الموضوعي. وبعبارة أخرى: إن هذا يعكس الدور الحصري الذي يلعبه التفسير الموضوعي في باب بيان الرؤية القرآنية؛ إذ لا يمكن استنطاق القرآن والحصول على رأيه الأخير إلاّ من خلال ضمّ جميع الآيات المرتبطة بالموضوع مورد البحث إلى بعضها، وتفسيرها، واكتشاف العلاقة بينها.

وعلى الرغم من الدور الحصري للتفسير الموضوعي المتقدّم فإنّ جدوائية هذا الأسلوب في فهم كلّ آية بشكل صحيح، بعد استئصالها من موضعها وسياقها، موضع تأمُّل؛ إذ كما تقدّم في بيان خصائص التفسير الترتيبي فإنّ لكلّ آية سياقها الخاصّ ضمن موقعها من الآيات السابقة واللاحقة لها، وهذا يؤثِّر في بيان مؤدّى الآية ومرادها، في حين لا يؤخَذ هذا السياق بنظر الاعتبار في ما يتعلَّق بالتفسير الموضوعي، وعليه لن نحصل من خلال ذلك على المراد الحقيقي لله سبحانه وتعالى. وهذا من نقاط الضعف الجوهرية في التفسير الموضوعي(٢).

المقترحات العملية لرفع السلبيات عن كلا النهجين

لقد قدّم المحقّقون في التفسير طرقاً ـ نظرية أو عملية ـ لرفع السلبيّات الموجودة في كلا الاتّجاهين التفسيريين (الترتيبي؛ والموضوعي). وهي تجمع بين مزايا التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي، وتخلو من سلبياتهما. وإنّ تلك الطرق المطروحة هي:

١. تفسير الآيات ضمن سياقها في إطار النظر إلى الآيات الأخرى ذات الصلة بنفس الموضوع

لقد عمد بعض الباحثين في الشأن القرآني إلى اختيار هذه الطريقة من أجل الحفاظ على مزايا وإيجابيات التفسير الترتيبي، والتحرُّر من سلبيات التفسير الموضوعي. وإنّ هذا الأسلوب الذي يمكن لنا تسميته بالأسلوب «الترتيبي ـ الموضوعي» يلبّي الحاجات الجديدة إلى حدٍّ ما، ويمثّل مدخلاً لكشف النظرية القرآنية في مختلف الموضوعات. وفي هذه الطريقة يتمّ بحث الآيات طبقاً لترتيبها في القرآن الكريم، ويتمّ التفصيل بشأنها بما يتناسب مع موضوعها؛ وذلك بمعنى أنّه إذا كان في هذه الآية بحث موضوعي يتمّ التوسّع فيها من خلال استقصاء الآيات الأخرى المشابهة لها، دون حاجة إلى تكرار الآية نفسها. فلو فرضنا مثلاً كانت هناك عشر آيات تتحدّث عن موضوع «الشفاعة» يمكن للمفسّر أن يختار إحدى هذه الآيات ليطرح جميع الأبحاث المرتبطة بموضوع الشفاعة؛ أو أن ينتخب الآية التي تتحمّل الثقل الأكبر في موضوع الشفاعة، ثم يأتي بمجموع الآيات الأخرى بسياقاتها؛ للحصول على بحث متكامل في هذا الشأن؛ وربما أمكن بيان مجموع هذا البحث الموضوعي بوصفه بحثاً مستقلاً إلى جانب تلك الآية. ويعتبر تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي مثالاً بارزاً للتفسير الترتيبي ـ الموضوعي، حيث يعمد ضمن سياق التفسير الترتيبي إلى بحث الموضوع المرتبط بالآية من خلال إحدى الطرق المتقدّمة.

٢. اعتبار إيجابيات كلّ واحد من هذين الأسلوبين مكمّلاً للأسلوب الآخر

إن السيد الشهيد الصدر ﵀ من جملة الباحثين والمحقّقين في الشأن القرآني. وقد رأى تأثيراً كاملاً للتفسير الموضوعي في تلبية الحاجة المعاصرة، من خلال تأصيل

وحفظ تراث المتقدّمين، وتكميل التفسير الترتيبي، معتبراً ذلك خطوة متقدّمة تتخطى التفسير الترتيبي؛ وذلك لاستحالة التعرّف الصحيح والكامل على مراد الله دون الأخذ بنظر الاعتبار القرائن المؤثّرة في فهم الآيات ودلالاتها المتنوّعة ومعاني الألفاظ والعبارات وظهورها. من هنا فإن التفسير الترتيبي يكون هو المدخل الوحيد لفهم الآيات، ولكنه ليس كافياً لاستنباط النظريات القرآنية في ما يتعلّق بالموضوعات المتعدّدة في الحياة، وهو بحاجة إلى متمِّم، وإن هذا المتمِّم ليس سوى تبويب الآيات المتعلّقة بموضوعٍ معيّن، وبيان ارتباطها ببعضها.

ومن الجدير بالذكر أنه ليس من الضروري في هذا الفرض أن نعمد إلى تفسير جميع آيات القرآن الكريم بالترتيب، ليكون ذلك مقدّمة للتفسير الموضوعي المنشود؛ فإن هذا يستغرق وقتاً طويلاً، وهو قلّما يتأتّى للمختصّين، بل يمكن ملاحظة تلك الآيات المرتبطة بموضوع معيَّن ضمن النصّ القرآني، والحصول على مؤدّاها الواقعي من خلال أسلوب تفسيري صحيح، ومن ثمّ إخضاع هذه الآيات المفسَّرة للبحث؛ بغية استنباط النظرية القرآنية من خلالها. وبعبارة أخرى: إن التفسير الموضوعي يشتمل على عمليتين، ولكلّ عملية خصائصها التي لا يمكن تجنّبها، وإنه في الوقت نفسه لا يمكن تجنُّب التفسير الترتيبي. لا يمكن لنا أن نضع البحث الموضوعي في المقدّمة؛ إذ إنّ البحث التفسيري المذكور هو المقدّمة والمدخل إلى البحث الموضوعي، ومن دونه لا يمكن التعرُّف على مؤدّى الآية. ومن البديهي أن الجمع الموضوعي للآيات التي لا نعلم مؤدّاها لا يحلّ المشكلة، وإنّ ربطها ببعضها لا يؤدّي إلى عملية بديعة. وعليه من الضروري أن تكون كلتا هاتين العمليتين حاضرةً في فهم رؤية القرآن الكريم.

والعملية الأولى عبارة عن فهم كلّ آية في موضعها الخاصّ، من خلال الالتفات إلى القرائن وأساليب الحوار العقلائي.

والعملية الثانية عبارة عن الربط بين الآيات المتعلّقة بموضوع معيَّن؛ للوصول إلى استنباط النظرية القرآنية.

وإن وجود العملية الأولى لا يكفي لوحده في الإجابة عن التساؤلات الكثيرة، ولا تحتوي بطبيعتها على الكمال الضروري. كما أن العملية الثانية لا تكتمل إلاّ من

خلال العملية الأولى، التي تشكّل دعامة تفسيرية صحيحة وجامعة للآيات مورد البحث. وإن العملية الثانية دون الأولى ستكون ناقصة، ولن يترتّب عليها إلاّ نظريات تفسيرية دخيلة على القرآن، وأجنبية عن روحه ومحتواه.

مزايا التفسير الموضوعي

يذهب السيد الصدر إلى القول باشتمال التفسير الموضوعي على المزايا التالية:

أ. التوظيف المنهجي الهادف للنصّ القرآني

«حصيلة التفسير التجزيئي [الترتيبي] للقرآن الكريم كلّه تساوي ـ على أفضل تقدير ـ مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئية، أي إننا سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكنْ في حالة تناثر وتراكم عددي، دون أن نحدِّد في نهاية المطاف نظريّة قرآنية لكلّ مجال من مجالات الحياة. فهناك تراكم عدديّ للمعلومات، إلاّ أنّ مجموع هذه المعلومات، والذي يحوِّلها إلى مركّبات نظرية ومجاميع فكرية، وإن كان يحصل أحياناً، ولكنّه ليس هو المستهدَف بالذات في منهج التفسير التجزيئي»[٣].

ليس المراد من هذا الكلام أنّ مؤدّى الآيات القرآنية لا يتجلّى إلاّ من خلال التفسير الموضوعي، بل المراد أنّ نظرية القرآن بشأن مختلف الموضوعات التي تظهر مع تقدُّم الزمن مسألة جديدة، ولا يمكن فهمها إلاّ من خلال هذا المنهج. وإلاّ فإنّ الكثير من الآيات القرآنية واضحة الدلالة في ظاهرها، ولا تحتاج إلى التفسير الموضوعي، من قبيل: الآيات المتعلّقة بالصلاة، والزكاة، والحجّ، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحدود، والقصاص، والتلاوة والتدبُّر في القرآن. كما ذكر ذلك السيد الشهيد الصدر في موضع آخر، حيث يقول: «من هنا كانت عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن الكريم، واستنطاق له، وليست مجرَّد استجابة سلبية، بل استجابة فعّالة وتوظيفاً هادفاً للنصّ القرآني؛ في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى»[٤].

ب. الحيوية

إن التفسير الموضوعي يتجاوز التفسير التجزيئي [الترتيبي] بخطوة»؛ لأن التفسير التجزيئي يكتفي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك، فهو يتطلّع إلى ما هو أوسع من ذلك، ويحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، ويحاول أن يصل إلى مركّب نظري قرآني... ويحتل في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب(٥).

ج. الموضوعية والتوحيدية

«إن اصطلاح النهج «الموضوعي» و«التوحيدي» هنا باعتبار أنه يوحِّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم... بمعنى أنه يوحِّد بينهما في سياق بحث واحد، لكي يستخرج المفهوم القرآني الذي يمكن أن يُحدِّد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه»(٦).

وقال السيد الشهيد في موضع آخر ما مضمونه: إنّ مواد هذا التفسير تكمن في التجارب البشرية، وكلّما كانت هذه التجارب أكثر كان التفسير أغنى وأثرى(٧).

«إن المفسِّر التوحيدي والموضوعي يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل...، ليأتي ويجلس بين يدي القرآن الكريم...، فيبدأ مع النصّ القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح»(٨).

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الكلام إنما يصحّ بالنسبة إلى الموضوعات التي تتغيّر مع تقدُّم الزمن، ولم يسبقْ أن كانت موجودة في السابق، فتكون التجارب البشرية مؤثِّرة في فهمها، دون الموضوعات التي تتخطّى التجارب البشرية، وقد سبق أن أشبعت بالتحقيقات الوافية، من قبيل: الآيات المرتبطة بالله وصفاته، والمعاد، والحياة بعد الموت، ومعاجز الأنبياء، أو آيات الأحكام التي لا دخل للتجارب البشرية في

فهمها. خلافاً لمباحث من قبيل تلك التي تتحدَّث عن المجتمع والتاريخ، والتي يمكن لنا أن نفهم الآيات القرآنية في ضوئها فهماً أفضل، وتفتح أمام المفسِّر آفاقاً أوسع وأرحب.

د ـ الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام

إن بيان وتعيين وإحراز النظريات الأساسية في الشريعة الإسلامية أصلٌ ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه، فهذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام[٩].

التراث القيِّم للسيد الشهيد الصدر في التفسير الموضوعي

لقد عمد السيد الشهيد الصدر، بعد بيان رأيه في ما يتعلق بالتفسير الموضوعي، والذي تقدَّم الإشارة إليه، إلى تقديم نموذج عمليّ عن هذا التفسير، ووضعه في عهدة الباحثين في الشأن القرآني، والمتعطِّشين إلى المعارف القرآنية الخالصة. ولو أنّه حصل على فرصة أكبر لبحث في موضوعات أخرى من القرآن الكريم.

ومن الأمثلة العلمية للتفسير الموضوعي للسيد الشهيد الصدر، والتي تعرّض فيها إلى أحد المباحث الحيوية، والتي تحظى باهتمام المحافل العلمية للجامعات، بحثُ فلسفة التاريخ والسنن الاجتماعية في القرن المعاصر. وهو بحثٌ أثار اهتمام المفكِّرين في العلوم الاجتماعية، وأثار آراءً مختلفة ومتنوّعة في ما يتعلَّق بالمجتمع والتاريخ. بيد أن هذه الآراء المذكورة تقوم بأجمعها على أساس الرؤية الخاصة لأولئك المفكِّرين (الأوروبيين)، المختلفة عن الأسس الفكرية للإسلام إلى حدٍّ بعيد. ولفهم موقف الإسلام في هذا الشأن، ومقارنته بالآراء الشائعة بين المذاهب الفكرية الأخرى، يجب علينا قراءة المصادر الإسلامية بنظرة أخرى. وقد سبق أن عمد الشهيد الشيخ مطهّري إلى معالجة بعض هذه المباحث في كتاب له تحت عنوان (المجتمع والتاريخ). كما بادر السيد الشهيد الصدر بدوره إلى بيان موقف القرآن في هذا الشأن ضمن كتاب قيِّم له، وقد ذكر فيه الطريقة العملية لاستخراج الآراء القرآنية،

وعرضها على الباحثين في الشأن القرآني[١٠].

منهج السيد الشهيد الصدر في تفسيره

لقد استخدم السيد الشهيد الصدر المنهج التالي في تفسيره (المدرسة القرآنية):

١. استعراض أسئلة البحث

تقدّم في معرض بيان خصائص التفسير الموضوعي أنّ المفسِّر في عملية التفسير الموضوعي يأخذ دور المتسائل، ويسعى للحصول على الإجابة عن تساؤلاته من القرآن الكريم نفسه، ومن خلال استنطاق آياته. وعلى هذا الأساس فإنّ السيد الشهيد الصدر عمد أوّلاً إلى بسط أسئلته في ما يتعلّق بالموضوع مورد البحث. ومن باب المثال: نجده يطرح سبعة أسئلة في بداية مبحث السنن التاريخية في القرآن الكريم، وهي:

١. هل للتاريخ البشري سننٌ في مفهوم القرآن الكريم؟

٢. هل للتاريخ البشري قوانين تتحكَّم في مسيرته وفي حركته وتطوُّره؟

٣. كيف بدأ التاريخ البشري؟

٤. كيف تمَّت عملية تطوُّر ونماء هذا التاريخ البشري؟

٥. ما هي العوامل الأساسية في نظرية التاريخ؟

٦. ما هو دور الإنسان في عملية التاريخ؟

٧. ما هو موقع السماء أو النبوّة على الساحة الاجتماعية؟

ثم أضاف سماحته قائلاً: هذا كلّه ما سوف ندرسه تحت عنوان سنن التاريخ في القرآن الكريم[١١].

٢. تبويب الآيات المرتبطة بالموضوع

إنّ الآيات المتنوِّعة الواردة بشأن مختلف الموضوعات لا يمكن بحثها دون تبويبها

وتصنيفها ضمن تقسيم منطقي. وعلى هذا الأساس فإنّ أول خطوة نقوم بها بعد جمع الآيات؛ بغية العمل على بحثها ودراستها، هو أن نقوم بعملية تبويبها وتصنيفها. وقد تمّ تبويب الآيات المرتبطة ببحث السنن التاريخية في كتاب الشهيد الصدر على النحو التالي:

أ. الآيات العامّة التي تتضمّن ـ بشكلٍ عام ـ أنّ التاريخ يشتمل على السنن التاريخية الخاصّة به.

ب ـ الآيات التي عمدت إلى بيان المفاهيم العامّة في إطار المصاديق والأمثلة.

ج ـ الآيات التي تؤكّد وتحثّ على ضرورة الاعتبار بمصير الأسلاف، وتعمل على استقراء الشواهد التاريخية الواردة في هذا السياق.

٣ـ دراسة الآيات المذكورة وبحثها

يعمد السيد الشهيد الصدر رحمه الله في معرض الإجابة عن التساؤلات المطروحة إلى الاستشهاد بالآيات. ولكنّه لا يقوم قبل ذلك بعملٍ تفسيري بشأن الآية مورد البحث، كما هو ديدن المفسرين. ولهذا الأمر تبريران:

الأوّل: إنّ مؤدى الآيات ـ من وجهة نظره ـ واضحٌ. وعليه لسنا بحاجة إلى القيام ببيان المعاني اللغوية والقرآنية والروائية وما إلى ذلك.

الثاني: ربما قام رحمه الله بالمباحث التمهيدية (التفسيرية) في موضعٍ آخر (خارج جلسات البحث).

وعلى أيّ حال فقد تمّ في هذا الأمر تجاهل نظريّته في باب تتميم الأسلوب الموضوعي؛ لأنّ المتمّم إنما يؤتى على ذكره في الأصل إذا كان هناك أمرٌ موجود، في حين أنّه لا تفسير في البين حتّى يكون هذا البحث الموضوعي متمّماً له.

٤ـ الاستنتاج

وفي كلّ قسمٍ من أقسام البحث، وبعد الدراسة والاستشهاد ببعض الآيات، يعمد سماحته إلى بيان نتيجة البحث. فمثلاً: في القسم الأول بعد أن عمد إلى دراسة

الطوائف الثلاث من الآيات التي تقدَّمت الإشارة إليها تمكَّن من استنتاج أنّ للتاريخ من وجهة نظر القرآن قوانين وسنن خاصّة. وبذلك يكون قد أجاب عن السؤال الأول المطروح في هذا البحث.

٥ـ الإجابة عن الشبهات

في معرض بيان رأي القرآن الكريم عمد السيد الشهيد الصدر إلى بيان المواقف والآراء غير القرآنية بشأن الموضوع مورد البحث، وعمل على نقدها وبيان نقاط ضعفها ومواطن نقصها. وفي الحقيقة فإنّ السرّ الكامن وراء خوض سماحته في التفسير الموضوعي هو الحصول على الآراء الإلهية الخالصة في قبال الآراء القائمة على الفلسفات المادّية وغير السماوية. وعلى هذا الأساس فإن الإجابة عن الشبهات، ونقد الآراء المخالفة للقرآن الكريم، من أهمّ حلقات سلسلة المباحث الموضوعية في التفسير. ويمكن لنا أن نشاهد نماذج عن هذا الأمر بوضوح من خلال انتقاد آراء بعض المفكّرين الأوروبيين في ما يتعلّق بماهية المجتمع. فقد عمد السيد الصدر بعد بيان الآيات المرتبطة بالعمل الجمعي (الملف الاجتماعي) إلى القول: «لكنْ لا ينبغي أن يوهم ذلك [المسائل التي تمّ بيانها بشأن العمل الاجتماعي أو العمل المرتبط بالمجتمع] ما توهَّمه عددٌ من المفكّرين الفلاسفة الأوروبيين من أنّ المجتمع كائنٌ عملاق له وجود وحدوي عضوي متميِّز عن سائر الأفراد، وكلّ فرد ليس إلاّ بمثابة الخلية في هذا العملاق الكبير.. وهكذا تصوَّر (هيجل) مثلاً وجماعة من الفلاسفة الأوروبيين تصوروا عمل المجتمع بهذا النحو... إلا أنّ هذا التصوُّر ليس صحيحاً، ولسنا بحاجة إليه، إلى الإغراق في الخيال إلى هذه الدرجة؛ لكي ننحت هذا العملاق الأسطوري من هؤلاء الأفراد. ليس عندنا إلاّ الأفراد، إلا زيد وبكر وخالد، ليس عندنا ذلك العملاق المستتر من ورائهم. طبعاً مناقشة (هيجل) من الزاوية الفلسفية يخرج عن حدود هذا البحث، [فهو] متروك إلى بحث آخر؛ لأن هذا التفسير الهيجلي للمجتمع مرتبط بحسب الحقيقة بكامل الهيكل النظري لفلسفته»(١٢).

«هذا الشكل من السنن التاريخية هو الذي أوحى في الفكر الأوروبي بتوهُّم

التعارض بين فكرة سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان وإرادته... وهذا التوهُّم نشأ من قصر النظر على الشكل الثاني من أشكال السنّة التاريخية، أي قصر النظر على السنة التاريخية المصاغة بلغة القضية الفعلية الوجودية الناجزة... ولكنْ يمكننا إبطال هذا التوهُّم عن طريق الالتفات إلى الشكل الأول من أشكال السنّة التاريخية، الذي تصاغ فيه السنة التاريخية بوصفها قضية شرطية...، وكثيراً ما تكون هذه القضية الشرطية معبِّرة عن إرادة الإنسان واختيار الإنسان، يعني أن اختيار الإنسان يمثِّل محور القضية الشرطية»[١٣].

يبدو أنّ الشهيد الصدر﵀ لم يقدِّم طرحاً جامعاً للتفسير الموضوعي الذي ينشده، وإنّما كان في صدد اختيار عدد من الموضوعات، والعمل على دراسة المسائل المرتبطة بها. في حين أن بعض الباحثين الآخرين في الشأن القرآني قد عمد إلى طرح مباحثه الموضوعية في إطار منسجم. والمثال على ذلك (المعارف القرآنية)، للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، حيث قام بدراسة مجموع المباحث ضمن عشرة فصول، تقوم على محور واحد، وهو «الله» سبحانه وتعالى.

وربما لو سنحت الفرصة للسيد الشهيد﵀ لإكمال تفسيره الموضوعي المنشود بجميع موضوعاته وأبحاثه لكان قد عمد إلى بيان المنظومة المنسجمة التي تربط بين هذه الموضوعات المذكورة، ولكان قد تمكّن؛ لما نعرفه فيه من الدقّة والعمق الذي عهدناه في مؤلَّفاته العلمية الأخرى، من بيان طرحٍ جامع لتفسيره الموضوعي. ولكن للأسف الشديد فقد تمّ استعراض تلك الدروس التفسيريّة على عجل، الأمر الذي جعل الذبول يطال تفسيره الموضوعي على عتبة قطف ثماره.

التفسير الموضوعي، و«ضرب القرآن ببعضه»[١٤]

إن من مزالق التفسير الموضوعي ـ وليس الأمر منحصراً بهذا الجانب ـ اضطراب الآيات القرآنية وتشتيتها، بحيث تبتعد الآية عن مؤداها الحقيقي، وبدلاً من أن تكون مصدر هداية للمخاطب تكون مصدر ضلاله. وتجنُّباً لهذا المحذور الخطير يجدر بالمفسِّر أن يتعرّف على مكانة وموقع كلّ آية بشكل دقيق، وأن يعمل على تبيين

نسبتها إلى سائر الآيات الأخرى المشتركة معها في ذات الموضوع؛ لكي لا يتمّ الخلط بين معاني بعضها البعض أثناء بحثها مجتمعة. قال بعض الباحثين: «إن الذين شكّلوا مصداقاً بارزاً لضرب القرآن بالقرآن إنّما كانوا يهدفون إلى شيء واحد فقط، وهو إبطال القرآن الكريم، ولم يكونوا يتمتَّعون بروح التسليم والإذعان للقرآن أبداً»[١٥]. بيد أننا من خلال الإيضاح المتقدِّم نرى أنه ليس كلّ ضرب للقرآن بالقرآن ناشئاً عن اعتبار القرآن باطلاً؛ إذ في الكثير من الموارد يكون المفسِّر مؤمناً بأن القرآن حقّ، ولكنّه؛ بسبب جهله وعدم تخصُّصه بالمقدار اللازم في توظيف الآيات، يقع في مغبّة الخلط بينها، الأمر الذي يؤدّي إلى إعطاء نتائج معكوسة وغير صائبة. وإنّ ما رُوي عن النبيّ الأكرمﷺ أنّه قال: «إنّما ضلَّت الأمم السابقة بذلك (ضرب بعض النصوص المقدَّسة ببعضها الآخر)»[١٦] يُثبت أنّهم لم يكونوا من الضالين بادئ ذي بدء، وكانوا يعتبرون كتابهم حقّاً، وإلاّ كان من المفترض أن يقال: إنهم كانوا كافرين منذ البداية. وهذا خلاف الظاهر من الرواية النبوية.

ملاحظات على تفسير السيد الشهيد الصدر رحمه الله في ما يتعلَّق ببعض الآيات

لا شكّ في أنّ السيد الشهيد الصدر رحمه الله واحد من الكواكب الساطعة في سماء المباحث القرآنية في الحقبة المعاصرة. ولم يقتصر نبوغه الفذّ على هذا المجال فقط، بل شمل مجالات أخرى أيضاً، من قبيل: الفقه، والأصول، والفلسفة، والمنطق، كما هو ثابتٌ للجميع. وقد تلقى المنظِّرون آراءه ونظرياته العميقة بالقبول. كما لا يمكن تجاهل تأثير حركته العلمية في مختلف المجالات. ولكنّ هذه العظمة العلمية لا تمنع من بيان أسئلتنا أثناء مطالعتنا لمؤلَّفاته العظيمة، أو أن نحجم عن طرحها؛ وذلك لأن السيد الشهيد نفسه من أكبر المشجِّعين على البحث والنقاش الفكري وبحث آراء الآخرين، وهو من أكبر الناقدين للمباحث العلمية. وكان رحمه الله في حياته يبدي سعادة كبيرة إزاء نقد أفكاره. من هنا فإننا لا نشكّ الآن في أنّ روحه الساكنة الآن في المحل الأعلى مع الشهداء والصالحين ستسعد لنقدنا هذا أيضاً؛ لأن حيوية الأفكار لا تستمر إلاّ من خلال إشباعها بالبحث والنقد والتحقيق. وإنّ نقد النظريات العالية لا

ينتقص منها، بل يزيد من أهمّيتها واشتهارها. من هنا فإننا سنعمد في ما يلي إلى طرح بعض الموارد في هذا الإطار؛ عسى أن نصل إلى فهم المراد، من خلال توجيهات الخبراء والمختصّين في هذا المجال:

١ـ لقد ساق السيد الصدر{رحمه الله} ـ في معرض بحثه في الآيات التي تطرح السنن التاريخية في إطار المصاديق ـ ثلاث آيات، مستفيداً منها سنّة وقاعدة تأثير العدالة في توزيع الرفاه الاجتماعي. وهذه الآيات الثلاثة هي:

أ ـ **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾** (المائدة: ٦٦).

ب ـ **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾** (الأعراف: ٩٦).

ج ـ **﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾** (الجنّ: ١٦).

ثمّ قال معقّباً: «هذه الآيات الثلاث تتحدَّث عن علاقة معينة. هذه العلاقة المعينة علاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى وبين وفرة الخيرات ووفرة الإنتاج، وبلغة اليوم علاقة بين عدالة التوزيع وبين وفرة الإنتاج. القرآن يؤكّد أن المجتمع الذي تسوده العدالة في التوزيع، هذه العدالة في التوزيع [هي] التي عبَّر عنها القرآن تارةً بـ **﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾**، وتارة أخرى بـ **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾**، وتارةً أخرى بـ **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾**؛ لأن شريعة السماء نزلت من أجل تقرير عدالة التوزيع، ومن أجل إنشاء علاقات التوزيع على أسس عادلة. يقول: لو أنهم طبَّقوا عدالة التوزيع إذاً لما وقعوا في ضيق من ناحية الثروة المنتَجة، لما وقعوا في فقر من هذه الناحية، لكنَّهم تخيَّلوا أنّ عدالة التوزيع تقتضي التقسيم، وبالتالي تقتضي فقر الناس، بينما الحقيقة [هي أنّ] السنّة التاريخية تؤكّد عكس ذلك، [فهي] تؤكّد أنّ تطبيق شريعة السماء وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع تؤدّي دائماً وباستمرار إلى وفرة الإنتاج، وإلى زيادة الثروة، وإلى أن تفتح على الناس بركات السماء والأرض»[١٧].

لقد تمَّ بيان هذه الآيات الثلاث بأجمعها على صيغة الجملة الشرطية، وهي

تشترك في مضمونٍ واحد. ففي إحداها تمّ اشتراط إقامة التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم (إلى أهل الكتاب) من الله. وفي الآية الثانية تمّ اشتراط الإيمان والتقوى. وفي الآية الثالثة والأخيرة تمّ اشتراط الإيمان والثبات والاستقامة على الطريقة (الإسلام). وبذلك يمكن اختصار ذلك بالقول: إن الشرط هو الإيمان بالله وتطبيق الأحكام الإلهية (وتجنُّب التمرُّد على الله والعصيان)؛ لأن مؤدّى التوراة والإنجيل و(الطريقة)، التي هي الأسلوب الصحيح في الحياة، ليست سوى الإيمان والاعتقاد بالمبدأ والمعاد والتمسُّك بالأحكام النازلة فيها. وأما المشروط فهو نزول البركات من السماء، وخروج البركات من الأرض، وباختصار: (الرفاه الاقتصادي). وعليه فإنّ هذه الآيات تهدف إلى بيان العلاقة والارتباط الوثيق بين الإيمان والأفعال التي تنشد رضا الله وبين نزول البركات والرفاه الاقتصادي. كما نجد آيات أخرى ترصد العلاقة المعكوسة لهذه العلاقة، بمعنى زوال النعم ونزول أنواع البلاء؛ بسبب ظهور الفساد وتفشّي المعاصي بين الناس، كما في قوله تعالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾ (الروم: ٤١)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ**﴾ (الشورى: ٣٠).

وعليه كيف يمكن اعتبار الشرط المذكور هو خصوص «العدالة في التوزيع» فقط؟ فهل لو أنّ مجتمعاً مشركاً راعى العدالة في التوزيع، وارتكب كلّ الموبقات الأخرى، سيتحقّق له المشروط المذكور في هذه الآيات؟ والشيء الوحيد الذي يمكن لنا أن نقوله في توجيه هذه الرؤية هي أنّ العدالة في التوزيع تعتبر جزءاً من مخطّط وبرنامج عامّ يتمثّل بتطبيق العدالة في النظام الإلهيّ. من هنا فإن الشرط المذكور في هذه الآيات لا يتحقّق بمجرّد تطبيق العدالة في التوزيع، وإنّما لا بدّ من تحقيق الإيمان والتقوى الإلهية، وهذا هو الذي يوفّر الأرضية لتحقيق الرفاه الاجتماعي.

٢ـ في ما يتعلّق بتقسيم المجتمع الفرعوني عمد﵀ إلى استعراض بعض الآيات التي يبدو أنّها لا تدلّ على وجود مثل هذه الموارد في المجتمع الفرعوني. فقد استشهد الصدر﵀ في معرض الحديث عن (أعوان الظلمة) بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ**

﴿اسْتَكْبَرُوا لَوْلاَ أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ (سبأ: ٣١)، في حين أنّ المصداق لظلمهم في هذه الآية إنما هو ظلمهم لأنفسهم؛ بسبب عدم إيمانهم، ويسوقون دليلاً كاذباً مفاده وجود المستكبرين من حولهم. ففي ما يتعلّق بما إذا كان هؤلاء من الذين ظلموا سائر الناس الآخرين، وكانوا ـ بحسب المصطلح ـ مصداقاً لـ (أعوان الظلمة) أم لا، ليس هناك في هذه الآية دلالةٌ على ذلك، وخاصّة بعد ضمّها إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ...﴾ (النساء: ٩٧) حيث يتّضح أنّ المراد من (الظالمين) في الآية المتقدِّمة هم خصوص الذين ظلموا أنفسهم. ومهما كان فإن هاتين الآيتين ترتبطان باعتذار بعض الكفار الذين لا يقبل عذرهم يوم القيامة، ولا يمكن اعتبار هذه الجماعة مصداقاً للجماعات المنبثقة عن المجتمع الفرعوني.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى كلّ مَنْ اعتبرهم سماحته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٦٧) من المشرَّدين المستضعفين، أو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ﴾ (النساء: ٩٧) من المظلومين الساكتين، أو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنْ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٤) من الهاربين من ساحة المواجهة، والذين اعتُبر الرهبان مصداقاً لهم، لا صلة لأيٍّ منها بتحليل ودراسة المجتمع الفرعوني. بل إن الرهبانية المذكورة في هاتين الآيتين الأخيرتين لم تظهر بين النصارى إلاّ بعد زوال المجتمع الفرعوني بمئات السنين، فلا يمكن أن تكون ذات صلة بذلك المجتمع. وإنّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنْ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ يرتبط بالعلماء من اليهود والنصارى الذين وقفوا في وجه دعوة النبيّ الأكرمﷺ، ولم يعترفوا بصدق دعوته، وعمدوا؛ بوصفهم من المرجعيات الدينية لأهل الكتاب (من اليهود والنصارى)، إلى أكل أموال الناس بالباطل. من هنا يبدو أن لا شيء من هذه الآيات أو القرائن المرتبطة بها يدلّ على كون هذه الجماعات المذكورة موجودة في تقسيمات المجتمع الفرعوني.

الهوامش

(١) انظر: تفسير العياشي ١: ٣٤٨، بيروت، منشورات الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ.

(٢) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن ١: ٩، قم، در راه حق، ١٣٦٧هـ.ش.

(٣) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) المصدر السابق: ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) المصدر السابق: ٣٤.

(٦) المصدر السابق: ٣٥.

(٧) المصدر السابق: ٩.

(٨) المصدر السابق: ٢٩.

(٩) المصدر السابق: ٣٩.

(١٠) وقد عمد المحقِّقون الآخرون في الشأن القرآني ـ فيما بعد ـ إلى التطرُّق لهذه المباحث، ومن بينهم: الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في كتابه (المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن).

(١١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٤٦.

(١٢) المصدر السابق: ٨٦ ـ ٨٧.

(١٣) المصدر السابق: ٩٣ ـ ٩٥.

(١٤) لقد تمَّ النهي عن (ضرب القرآن بعضه ببعض) في عدد من الروايات. انظر: الصدوق، معاني الأخبار: ١٩٠، قم المقدسة، انتشارات إسلامي، ١٣٦١هـ.ش.

(١٥) سيد هدايت جليلي، روش شناسي تفاسير موضوعي (مناهج التعريف بالتفاسير الموضوعية): ١٩٩، ٢١٢، طهران، انتشارات كوير، عام ١٣٧٢هـ.ش.

(١٦) جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

(١٧) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٥ ـ ٦٦.

الدولة الدينية عند محمد باقر الصدر

د. الشيخ يعقوب علي برجي(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

يعتبر الشهيد محمد باقر الصدر أحد كبار الفقهاء الذين عاصروا الإمام الخميني، الذين عرف عنهم الدقّة وعمق التحليل. له مراجعات دقيقة للفكر السياسي الشيعي في أبعاده المختلفة، وبالأخص في ما يخصّ جانب الزعامة والقيادة. وقد أفصح ما بقي له من آثار عن أنّ له ثلاث نظريات سياسيّة في موضوع الولاية والقيادة السياسية.

الأولى: الحكومة المنتخبة وفق مبدأ الشورى. وهي النظرية التي تحدَّث عنها سنة ١٣٧٨هـ في كتابه «الأسس الإسلامية».

الثانية: ولاية الفقيه المنصَّب من طرف عامّة الفقهاء. أدلى بهذه النظرية سنة ١٣٩٥ و١٣٩٦هـ في تعليقاته على منهاج الصالحين والفتاوى الواضحة.

الثالثة. الخلافة بإشراف المرجعية الدينية. جاءت هذه النظرية قبل سنة من شهادته سنة ١٣٩٩هـ في جوابه عن أسئلة ستّة من علماء لبنان حول مباني الجمهورية الإسلامية، حرَّرها في المجموعة المختصرة «الإسلام يقود الحياة»، الحلقة الرابعة، بعنوان (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

تعتبر نظريته في انتخاب الحاكم عن طريق الشورى أوّل نظرياته في الدولة

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، له عددٌ وافر من المؤلَّفات والأبحاث.

وتسيير أمور البلاد، وقد عدل عنها بعد تطوُّر أفكاره في السياسة والحكومة الإسلامية.

١. الولاية العامة للفقيه المنصَّب

تحدّث الشهيد الصدر عن نظرية «ولاية الفقيه العامة»، وكتب يقول: «المجتهد المطلق إذا توفرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد... جاز للمكلف أن يقلده، كما تقدم، وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفواً لذلك من الناحية الدينية والواقعية. وللمجتهد المطلق أيضاً ولاية القضاء، ويسمى على هذا الأساس بالحاكم الشرعي، وسيأتي الحديث عن الولاية العامة والقضاء وأحكامه في القسم الرابع من الفتاوى الواضحة إن شاء الله».

وكتب في حاشيته على كتاب منهاج الصالحين، وضمن بحث «نقض حكم الحاكم»: «إذا كان الحكم كاشفاً عن الواقع، كموارد المرافعات، فلا يجوز نقضه حتّى مع العلم بالمخالفة، ويجوز للعالم بالمخالفة أن يرتِّب آثار الواقع المنكشف لديه. وأما إذا كان الحكم على أساس ممارسة المجتهد لولايته العامة في شؤون المسلمين فلا يجوز نقضه حتّى مع العلم بالمخالفة، ولا يجوز للعالم بالخطأ أن يجري على وفق علمه».

وكتب في جوابه عن تساؤلات حول الأدلة على ولاية الفقيه: «هناك روايات أخرى عديدة، غير أنّ ما نعتمد عليه هو التوقيع، خاصّة في إثبات الولاية العامّة».

٢. نظريته في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

أقام الشهيد الصدر نظريته في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء على ركيزتين: **الأولى**: خلافة الإنسان؛ **والثانية**: شهادة الأنبياء.

الأولى: خلافة الإنسان

في تعرّضه لهذا المبحث أشار إلى خمسة مطالب أساسية:

أ. أهمية وقيمة خلافة الإنسان

إن الله سبحانه وتعالى شرّف الإنسان بالخلافة في الأرض، فكان الإنسان متميِّزاً عن كل كائنات الكون بأنّه خليفة الله في الأرض، وبهذا اللحاظ استحقّ أن تسجد له الملائكة، وتدين له كل قوى الكون، المنظورة وغير المنظورة، بالطاعة والتسخير(١).

ب. خط خلافة الإنسان وحدودها

ممّا قاله الشهيد الصدر في تعيين نطاق خلافة الإنسان وامتداداته أنّ الخلافة التي تتحدَّث عنها الآيات الشريفة لا تجعل الخلافة منحصرة بشخص آدمعليه السلام، بل هي للجنس البشري كلّه(٢).

ج. خط خلافة الإنسان

حول مساحة خلافة الإنسان كتب الشهيد الصدر يقول: «واستخلاف الله تعالى خليفة في الأرض لا يعني استخلافه على الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كلّ ما للمستخلِف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه، والله هو ربٌّ للأرض، وخيرات الأرض، وربّ الإنسان والحيوان وكلّ دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلَف على كلّ هذه الأشياء. ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم، وكان الحكم بين الناس متفرِّعاً على جعل الخلافة.

ولمّا كانت الجماعة البشرية هي التي مُنحت ـ ممثَّلةً في آدم ـ هذه الخلافة فهي إذاً المكلَّفة برعاية الكون، وتدبير أمر الإنسان، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية.

وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون، وإعماره اجتماعياً وطبيعياً. وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية

حكم نفسها؛ بوصفها خليفة عن الله»[٣].

د. الآثار المترتبة على الإدراك الصحيح لمفهوم خلافة الإنسان في المجتمع الإنساني

يرى الشهيد الصدر أنّ من نتائج الإدراك الصحيح لمفهوم خلافة الإنسان:

أولاً: يدرك قاطعاً أن انتماء الجماعة البشرية كلّها هو إلى محور واحد، وهو المستخلِف، أي الله سبحانه وتعالى الذي جعله مستخلَفاً، بدلاً عن كلّ الانتماءات الأخرى، ويؤمن بسيادة الله سبحانه وتعالى لهذا الكون بدون منازع.

ثانياً: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية الخالصة لله، وبذلك يتحرَّر الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثِّل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.

ثالثاً: تجسيد روح الأخوة العامّة في كل العلاقات الاجتماعية، بعد محو كلّ ألوان الاستغلال والتسلط.

رابعاً: إن الخلافة استئمانٌ، ولهذا عبَّر القرآن الكريم عنها بـ «الأمانة».

ويرى الشهيد الصدر أنّ الامانة توجب المسؤولية، والإحساس بهذا الواجب يدفع إلى تجرُّع أعباء الأمانة، والقيام بهذه المسؤولية. هذه المسؤولية ذات حدّين؛ فمن جهة تعني الارتباط والتقيّد بالقانون وبالعدالة، وعدم الخضوع للرغبات والأهواء، هذا التقيّد يمثّل في الحقيقة ملاك منصب الخلافة في الأرض، وهو الملاك الذي يميِّز الحكومة في القرآن عن حكم الناس للناس في الأنظمة الوضعية وديموقراطيات الغرب؛ ومن جهةٍ ثانية المسؤولية تعني أنّ الإنسان كائنٌ حرّ؛ إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية. ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أنه يجعل الكائن الحرّ المختار، الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض، وبإمكانه أن يفسد أيضاً، وبإرادته واختياره يحدّد ما يحقّقه من هذه الإمكانات[٤].

هـ. أهداف خلافة الإنسان

وفقاً لعقيدة ورؤى الشهيد الصدر فإنّ خلافة الله في أرضه تعني أن يحقّق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عزّ

وجلّ، الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله تعالى وأخلاقه، من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين والجور الذي لا حدّ له، هي مؤشِّرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف للإنسان الخليفة. فقد جاء في الحديث: «تشبَّهوا بأخلاق الله»، بمعنى أن تتجلّى في سلوكياتنا وأخلاقنا صفات الله؛ لأن هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة، ولا حدّ لها. ولأنّ الإنسان الخليفة كائنٌ محدودٌ فمن الطبيعي أن تتجسَّد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق، وسير حثيث إلى الله. وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز المتقدّمة للخلافة الربانية[٥].

الثانية: خط الشهادة

كانت الركيزة الثانية التي بنى عليها الشهيد الصدر نظريته في الحكومة الإسلامية مفهوم «الشهادة»، وهو المصطلح الذي يحمل في فكر الشهيد الصدر ثقلاً سياسياً، حيث يخرج عن الاستعمال القانوني الصرف. وقد قمنا بتصنيف آراء الشهيد الصدر في هذه النظرية، ونعمل على تقديمها بالترتيب التالي:

١. ضرورة وجود الشاهد

إن الخصوصيات الغريزية للبشر، وإمكان حصول الخطأ، النسيان، المعصية، والظلم منه، جعل من الضرورة وجود خطّ الشاهد، الذي يكمل خطّ الخلافة، ويصونه من الانحراف. وكتب الصدر في هذا الخصوص: «وضع الله سبحانه وتعالى إلى جانب خطّ الخلافة ـ خلافة الإنسان على الأرض ـ خطّ الشهادة، الذي يمثِّل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة. فالله تعالى يعلم ما توسوس به نفس الإنسان، وما تزخر به من إمكانات ومشاعر، وما يتأثَّر به من مغريات وشهوات، وما يصاب به من ألوان الضعف والانحلال. وإذا تُرك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة، بدون توجيه وهدى، كان خلقه عبثاً، ومجرّد تكريس للنزوات والشهوات وألوان الاستغلال.

وما لم يحصل تدخُّل رباني لهداية الإنسان في مسيرة حياته على الأرض فإنه سوف يخسر كلّ الأهداف الكبيرة التي رسمت له في بداية الطريق. وهذا التدخّل الرباني هو خطّ الشهادة أو شهادة الأنبياء»[٦].

٢ـ أصناف الشهداء

لقد اتَّخذ الشهيد الصدر الآية ٤٤ من سورة المائدة: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾** (المائدة: ٤٤) مرجعاً في تحديد أصناف الشهداء، وقال: والأصناف الثلاثة على ضوء هذه الآية هم: النبيّون، والربانيون، والأحبار. والأحبار هم علماء الشريعة، والربّانيون درجة وسطى بين النبيّ والعالم، وهي درجة الإمام. ومن هنا أمكن القول بأن خطّ الشهادة يمثل في:

أولاً: في الأنبياء.

وثانياً: في الأئمة، الذين يعتبرون امتداداً ربانياً للنبيّ في هذا الخط.

وثالثاً: في المرجعية، التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبيّ والإمام في خطّ الشهادة»[٧].

٣ـ ما به تشترك شهادة الشهداء

أولاً: استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها.

ثانياً: الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة، ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتَّصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها.

ثالثاً: التدخل لمقاومة الانحراف، واتخاذ كل التدابير الممكنة من أجل سلامة المسيرة.

هذا هو المحتوى المشترك بين أدوار الشهداء بأصنافهم الثلاثة.

٤ـ ما تفترق به شهادة المعصوم عن شهادة المرجع

يرى الشهيد الصدر أن هناك فروقاً جوهرية بين شهادة كلٍّ من النبيّ والإمام،

أي المعصوم، بشكلٍ عام وبين شهادة المرجع. وتكمن هذه الفوارق في ما يلي:

١. مقام النبوة والإمامة إفاضة من الله تعالى على أشخاص بعينهم، بينما مقام المرجعية اكتسابيّ، يتم تحصيله بالجهد والاجتهاد.

٢. إن تعيين النبي والإمام تعيينٌ شخصيٌّ، وأما المرجع فتعيُّنه نوعيّ. فالإسلام حدَّد الشروط العامة للمرجع، وترك للأمة انتخابه، وفق تطابقه وتلك الشروط العامة.

٣. إن النبي الأكرمﷺ والإمام معصومون، بمعنى أنّهم مجسِّدون فعلياً للرسالة في قيمها وأحكامها في سلوكيّاتهم وأخلاقياتهم، في سكناتهم وحركاتهم، ولا يصدر منهم عمداً أو عن غير عمد أيّ ممارسة تخرجهم عن حدود العصمة المطلقة، بينما خصوصيّة المرجع العدالة، ولا بدّ أن تكون بدرجة عالية تقرب من العصمة، وليس بمعصومٍ؛ لأن المرجع يحتاج إلى شهيدٍ معصوم، ومقياس موضوعي يقيس عليه سلوكياته وتصرفاته، في مقام المرجعية، وفي مقام حياته الخاصّة.

٥. شروط الشهادة

حسب آراء الشهيد الصدر فإنّ المقارنة بين آيات الشهادة تكشف عن شروط ذاتيّة في الشاهد أو الشهيد، وهي:

١. العدالة. والعدالة في فكر الشهيد الصدر هي الوسطية والاعتدال في السلوك.

٢. العلم واستيعاب كامل للرسالة المستحفظ عليها.

٣. العلم والوعي بالواقع والمحيط الخاصّ والعامّ لزمن الشهادة. ولكي يبين الشهيد الصدر قيمة هذا الشرط كتب يقول: «إذ لا معنى للرقابة بدون وعي وإدراك لما يُراد من الشهيد مراقبته من الظروف والأحوال (يريد الأوضاع والأحوال الاجتماعية والسياسية)»[٨].

٤. الكفاءة والجدارة. وبحسب رأي الشهيد الصدر فإنّ تحقُّق هذا الشرط يرتبط بالحكمة والصبر والشجاعة، وهي الصفات التي تستخلص من المعاناة والمحن والتجارب وكثرة البلاء في سبيل الله.

المسار التاريخي لخلافة الإنسان والشهادة

لقد رأى الشهيد الصدر أن خطّي خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء قد قطعا مراحل مختلفة تتوافق والمراحل التاريخية للمجتمع البشري. ففي بعض المراحل اندمج الخطان معاً في وجود الأنبياء، وكان شخص واحد شاهداً على الأمة وقائداً للمجتمع؛ ووجدناهما في مراحل تاريخية أخرى ينفصلان، ليكون هناك النبيّ الشاهد أو المعصوم الشاهد والإنسان الخليفة. وقد استخلص السيد الصدر هذا التمرحل من الآية الشريفة ٢١٣ من سورة البقرة: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾.

ونقل رواية عن الإمام محمد الباقر عليه السلام تفسِّر المراد من الآية، حيث قال عليه السلام: إن الناس كانوا أمّة واحدة على فطرة الله، فبعث الله النبيين حتّى يرفع الاختلاف من بين الأمّة».

وكما يرى الشهيد الصدر فإن الآيات تكشف عن أن خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء قد مرّت بالمراحل التالية:

١ـ مرحلة الفطرة الأوّلية: وقد شكل المجتمع البشري خلافته على وجه الأرض باعتباره أمة واحدة، وأنشأ المجتمع الموحد بركائزه وأركانه. فقد شكلت الفطرة الركيزة الأساسية التي بنى عليها مجتمعه ومنهاجه، الذي يقيس به تصرفاته وعلاقاته الاجتماعية. وكان دور شهادة الأنبياء في مثل هذا المجتمع في ممارسة مهمة الهادي والموجّه والرقيب. وكما يفهم من النص القرآني فإن الأنبياء إنّما بعثوا ليحكموا بين الناس في الفترة التالية لفترة الفطرة، الفترة التي كان الناس فيها أمة واحدة. ففي هذه المرحلة كانت الخلافة والحكم للجماعة البشرية نفسها، وكان دور الأنبياء فقط للتوجيه والإشراف»[٩].

٢ـ مرحلة الاختلاف: بعد مرحلة الوحدة وتشكّل خلافة الإنسان على الفطرة تلتها مرحلة أخرى بشكل تدريجي، بدأت تظهر فيها الاختلافات، والتي بدأت تتوسع بتوسُّع نسمة المجتمع البشري، وازدياد تعداد أفراده. فبدأ الاستقلال والتنافس على السيطرة والتملك، وبالتالي ظهر الفساد والانحرافات الأخرى، التي تخالف سير

الفطرة، وانقسم المجتمع إلى: أقوياء؛ وضعفاء، وإلى: مستغلين؛ ومستضعفين، هؤلاء الطابور الأخير الذين مورست في حقّهم أنواع وأصناف الظلم والقهر والاستعباد... ولم يبقَ مستضعَفٌ غير ظالم لنفسه، إلاّ فئة مغلوبة على أمرها»(١٠).

٣. **مرحلة الخلافة وشهادة الأنبياء والأئمة**: بعد أن انتشر الاختلاف، وخرج أغلب المجتمع البشري عن الفطرة، بعث الله الأنبياء؛ لكي يبنوا للثورة على الظلم والاستغلال والاستبداد قواعدها الصالحة، والتي لا تريد علواً في الأرض ولا فساداً، ويعيدوا بالتالي إلى المجتمع البشري الشروط الحقيقية لاستعادة دوره في الخلافة الصالحة كما أرادها الله تعالى. فالأنبياء علاوةً على دورهم الإرشادي كانوا مكلّفين بإيجاد و تربية القاعدة التي ترفض الظلم، وتسعى لإزاحته بكلّ ما لديها عن المجتمع البشري؛ ودور آخر في قيادة هذه الثورة وإحداث التغيير في المجتمع. وقد فرضت الثورة أن يمارس النبيﷺ خطّ الخلافة؛ لكي يخرج بالأمة من الجاهلية إلى الفطرة، ولكي تحقق الثورة أهدافها. كذلك فرضت الثورة ـ ولا زالت ـ أن يتولّى الإمام زمام الخلافة. فالثورة على الظلم والاستبداد تفرض على المعصوم أن يستمرّ على خط الأنبياء في ممارسة الخلافة والشهادة»(١١).

٤. **شهادة ورقابة مراجع التقليد**: تميَّز في هذه المرحلة خط الشهادة عن خطّ الخلافة، بعد أن كانا مندمجين في شخص النبي الأكرمﷺ أو خطّ الإمام المعصومعليه السلام. فتحمَّل الفقيه المرجع خطّ الشهادة باعتبار المرجعية امتداداً لخطّ النبوة والإمامة، وخطّ الخلافة عهد به إلى الناس. وجعل خطّ الشهادة للفقيه المرجع الذي حدّدت وظيفته في ثلاثة مواضيع هامّة وخطيرة للغاية:

أولاً: أن يحافظ المرجع على الدين وعلى الشريعة الإسلامية، باعتبارها الجانب العملي للإسلام، وأن يردَّ عنها شبهات الفاسقين وكيد الكافرين.

ثانياً: أن يبيّن أحكام الإسلام ومفاهيمه، وأن يعمل الاجتهاد في العناصر المتحرّكة الزمنية أيضاً، باعتباره هو الممثّل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يشرف ويراقب إجراء الأحكام بين الناس في المجتمع المسلم.

نعم، إنّ تعيين المرجع هو من قبل الله تعالى، من خلال تحديد الصفات

والخصائص، أي بالشروط العامة، لكنّ تحديد الشخص المرجع هو مسؤولية الأمّة، عن طريق تطبيق تلك الشروط العامة على شخص المرجع بعينه.

وبالنسبة لخطّ الخلافة في زمن غيبة المعصوم فإنّ الحال لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن تكون الأمة محكومة بالطاغوت، وغير قادرة على ممارسة حقّها في الخلافة العامة. في هذه الحالة يتولّى المرجع رعاية حقّ الخلافة في حدود الممكن، إلى جانب حق الشهادة.

الثانية: أن تكون الأمة قد تحرَّرت من سلطة وسلطنة الطاغوت. حينها ينتقل إليها خطّ الخلافة، وبذلك تمارس دورها في القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة، وتطبق الشريعة الإسلامية من موقع الاستخلاف في الأرض.

وقد استلهم الشهيد الصدر دور الأمّة في ممارسة خطّ الخلافة في مثل هذا الظرف السياسي من الآيتين الشريفتين: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**؛ و**﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**.

فالآية الأولى تعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها باستعمال الشورى، ما لم يرِدْ نصٌّ خلاف ذلك.

وأمّا الآية الثانية فإنّ لكلّ فرد الولاية على الآخرين. والولاية المراد في هذه الآية تولي أموره؛ بقرينة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة في الآية. والولاية تجري بين المؤمنين بشكلٍ متساوٍ.

فطبق الآيتين في حالة ظهور اختلاف لا بدّ من الاستفادة من الشورى. وهذا يعني أنّ مسؤولية الخطين في عصر الغيبة هي قسمةٌ بين المرجع والناس.

وكما رأينا فالشهيد الصدر يؤمن بأن خط الشهادة في عصر الغيبة منفصلٌ عن خط الخلافة، وأن خط الخلافة في هذه المرحلة مرجعه إلى الناس، وخطّ الشهادة مسؤولية مراجع التقليد وفي عهدتهم.

أمّا عندما يكون الناس تحت قوّة الطاغوت وسلطة ظالمة فإنّ خط الخلافة يندمج وخط الشهادة، ويكونا كلاهما في مسؤولية مراجع التقليد. وحين تصل الأمة إلى مرحلة الرشد، وتزيح الطاغوت عن رقابها، تتولّى ممارسة خطّ الخلافة، وتتولى

مهامها السياسية والاجتماعية.

وأمّا طريقة ممارسة الأمة لخط الخلافة فيتمّ بانتخاب واختيار شخص معيَّن، ويعهدون إليه أمور الدولة.

وكما تقدّم فإن الشهيد الصدر قد اعتمد في إثبات مدَّعاه حول الشورى، وممارسة الأمّة لخط الخلافة، على الآيتين الشريفتين: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**؛ **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾**. فالشهيد الصدر يذهب إلى القول بأن الآيتين يكمل بعضهما البعض، ويثبتان المدَّعى المتقدّم. فالآية الأولى حجّة في إثبات حقّ الأمة في انتخاب وليّ أمرها. لكن في حالة وجود التعارض بين رأي أغلبية فئات المجتمع والفئة القليلة من النخبة والعلماء يطرح السؤال: رأي أيّ واحد منها يقدَّم على الآخر؟ فهل الملاك ناظر إلى الكمّية أم إلى الكيفية؟ حيث الآية لم تتعرَّض لهذا الأمر، ويبقى المطلب محاطاً بالغموض والإبهام.

وتأتي الآية الثانية لترفع هذا الإبهام، وتكشف هذا الغموض. فهي تثبت حقّ ولاية وحاكمية الناس. فكما أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتساوى فيه كلّ الناس، وحيث تعارضت الكمّية والكيفيّة يكون الملاك هو الكمّية، فيؤخذ برأي الأغلبية.

مناقشة لنظرية الشهيد الصدر

إنّ نظرية الشهيد الصدر المتقدّمة قابلة للنقاش من عدّة وجوه:

١ـ إنّ الآيتين المتقدّمتين غير دالّتين على مدّعى السيد الشهيد، ولا تثبت ما ذهب إليه، من أنّ آية الشورى حجّة في إثبات رأي الأكثرية في انتخاب وليّ الأمر؛ إذ الآية غير واردة في هذا المقام؛ وذلك لأنّ الآية هي ضمن آيات أتت في صدد بيان الصفات والأعمال التي تؤدي إلى نجاة الإنسان، وتكون ذخيرة له يوم القيامة. وهذه الصفة في زمن نزول الآية قابلة للفعلية، شأنها شأن الصفات الأخرى الواردة في السياق، مثل: عدم ارتكاب الكبائر، ترك المعاصي، العفو، إقامة الصلاة، وغيرها...[١٢]. فالمشورة ذكرت ضمن هذه المجموعة من الصفات. وإذا قلنا بأنّ الآية هي حجّة على حقّ

أكثرية الناس في انتخاب وليّ أمرها فإنّ الآية نزلت في زمن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث لا يمكن إجراء هذا الحقّ؛ وذلك لأن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لا ينتخب من طرف الناس، مما يعني أنّها لا تعني ما ذهب إليه الشهيد الصدر مطلقاً.

لذا فإن المراد من «أمرهم» ليس الولاية، والهدف من المشورة في «شورى» ليس الحجّة على حقّ الأغلبية في انتخاب وليّ الأمر، بل مراد الآية أن يستفاد من المشورة لتوضيح المطالب وتبيينها، بالاستفادة من آراء الآخرين. من هنا فنحن نرى أنّ هذه الآية تتّحد في المعنى والآية الشريفة: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾.

ودلالة الآية الثانية على المدّعى منوطة بأن يكون معنى «الولاية» أولوية التصرُّف، وليس النصرة والمعونة. والآية تتفق والمعنيين.

كذلك فإن قرينة «الأمر بالمعروف و...» غير مؤيِّدة للمعنى الأول؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوافق والمعنيين. كما أنّه ليس هناك قرينة تسمح لنا حمل «الولاية» في الآية على المعنى الأول[١٣].

٢. لقد فصَّل الشهيد الصدر بين الحالة التي يكون فيها الناس تحت سلطة جائرة طاغوتية وبين الحالة التي لا يكونون فيها تحت مثل هذه السلطة، ورأى أنه في الحالة الأولى يكون خطّ الخلافة وخط الشهادة كلاهما في عنق المرجع والفقيه، أما في الحالة الثانية فإنّ خط الخلافة يكون للناس، وخط الشهادة يكون في عهدة المرجع. والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما هو الدليل الذي اعتمده الشهيد الصدر في إصدار هذا الفصل وهذا التمايز؟

فإذا كان يرى أدلة ولاية الفقيه تامّة فإنّ كلا الخطّين سيكونان في عهدة المرجع والفقيه، سواء كانت الحكومة طاغوتية أو ديموقراطية؛ أما إذا كان لا يراها تامّة فإن المرجع والفقيه لن يكون مكلَّفاً بأيّ واحد من الخطين: خط الخلافة؛ وخط الشهادة.

وقد سعى بعض تلامذة الشهيد الصدر إلى إيجاد مخرج لهذه المعضلة، فقالوا: إن إدارة أمور الناس هي في عهدتهم وتحت تصرفهم في حالة كانوا تحت سلطة عادلة، أما لو كانوا تحت سلطة ظالمة فإنّ خط الخلافة يرجع للفقيه والمرجع، وما دام القدر

المتيقَّن منه هو الفقيه فإنه علاوة على دور الشاهد يمكنه تولّي أمور الولاية والخلافة. وقد يستفاد من التوقيع الشريف في هذه الحالة، أي حالة القصور، وهو مرتكز عقلائيّ. وكذا يستفاد من مناسبة وموضوع الحكم في التوقيع الشريف، والذي يرى تولّي هذين الخطين لعلّة قصور المولّى عليهم.

من هنا ففي الحالات الفردية لا يثبت التوقيع الشريف ولاية الفقيه على الإنسان البالغ، العاقل، غير الغائب، وغير القاصر. ونفس الحالة تجري في القضايا الاجتماعية والمجتمعية. فالمجتمع الذي يعيش تحت سلطة ظالمة وجائرة هو مجتمع قاصرين، فيكونون؛ لهذا القصور، تحت ولاية الفقيه. لكنّ الناس الأحرار، والذين يتمتَّعون بالعدالة الاجتماعية وبالحرية الاجتماعية بهذا اللحاظ، أناس راشدون، ممّا يستتبع كونهم في غير حاجة إلى الوليّ والقيِّم(١٤).

لقد أدرك هؤلاء جميعاً أن هذا المطلب الذي طرحه الشهيد الصدر غير قابل للدفاع؛ فمقايسة الحالات الفردية بالحالات الاجتماعية قياس مع وجود الفارق. فنحن نتفق معهم ومع الأحكام الفقهية التي ترى أنّ الفرد البالغ العاقل والرشيد لا يحتاج إلى الولي والقيم، لكنّ المجتمع البشري لا غنى له أبداً عمَّنْ يدير أموره في الدولة، وفي الاجتماع، وبالتالي فهو دائم الحاجة إلى الولي.

ووفق النظريتين (الانتخاب؛ والتنصيب) فإن المجتمع البشري لا يستغني عن الولي والقائد. مع فارق أنّه في النظرية الأولى يقوم الناس بانتخاب خليفتهم ووليهم، وأما في النظرية الثانية الله سبحانه وتعالى قد عيَّن القادة، وعرَّف بالأئمة ولاةً للأمة بعد النبيّ الأكرمﷺ، ممّا يعني أنهم يستمدون مشروعيتهم من الله سبحانه وتعالى، لكنّ قبولهم وطاعتهم هي تكليف شرعي في عهدة الناس، كما عهدت إليهم ممارسة الأحكام، من صلاة وصوم و....

٣ـ لقد بيَّن الشهيد الصدر للمرجع والفقيه في زمن الغيبة ثلاثة مهامّ ومسؤوليات: ١ـ حفظ الشريعة، ٢ـ الاجتهاد، ٣ـ المراقبة الدقيقة في إجراء أحكام الله بين الناس.

وسؤالنا هنا: إذا كان خطّ الخلافة منفصلاً عن خطّ الشهادة في عصر الغيبة،

وقد عهد للناس بخط الخلافة، وبذلك يتولّوْن مسؤولياتهم السياسية والاجتماعية، فما هي القدرة التي سيعتمد عليها الفقيه والمرجع؟! وما هي الإمكانات التي سينطلقان منها في حفظ الشريعة، وفي مراقبة إجراء أحكام الإسلام بين الناس؟!

الهوامش

(١) خلافة الانسان وشهادة الأنبياء: ١٣، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٩هـ.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر السابق: ١٤.
(٤) المصدر السابق: ١٥ ـ ١٩.
(٥) المصدر السابق: ٢١.
(٦) المصدر السابق: ٢٣.
(٧) المصدر السابق: ٢٤.
(٨) المصدر السابق: ٢٨
(٩) المصدر السابق: ٣٣.
(١٠) المصدر السابق: ٣٤.
(١١) المصدر السابق: ٣٩
(١٢) الشورى: ٣٦ ـ ٣٩.
(١٣) السيد كاظم الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٦٦.
(١٤) المصدر السابق: ١٣٧ وما بعد.

جابر بن حيّان

دراسةٌ مختلفة في شخصيته وتراثه

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ جويا جهانبخش(*)

ترجمة: حسن علي مطر

لا شكّ في أنّ عملية ترجمة كتاب بيير لوري ـ الصغير في حجمه والكبير في فائدته ـ إلى اللغة الفارسية، مع اشتماله على مثل هذا الموضوع الدقيق والفني، عملية شاقة ومضنية. وعلى الرغم من أنّ المترجمين قد استفادوا من نعمة التنسيق والتعاون المباشر مع المؤلّف نفسه[1]، ولكنّهم تحملوا الكثير من العناء من أجل إنجاز هذه الخدمة الثقافية. ولا شكّ في أنّ امتنان القارئ الفارسي هو أول ما يستحقّه هؤلاء المترجمون.

ومع ذلك هناك بعض الملاحظات الصغيرة التي يمكن لها أن تسهم في تحسين هذا الإنجاز وإعادة صياغته، وتساعد على استدراك الأخطاء في الطبعات الاحتمالية المقبلة.

من قبيل: مفردة «چكنويس» الواردة في صفحة ١٨٦ و١٨٩، بدلاً من «چركنويس»، وإذا لم تكن تروقهم هذه المفردة أمكنهم استبدالها بـ «پيش نويس» أو «مسوّدة». إلى غير ذلك من الأخطاء الإملائية والتركيبية التي نجدها في الصفحات: ٩٩، ١٠١، ١٤٦.

(*) باحثٌ متخصِّص في مجال الكلام والحديث، وله عدّة دراسات تحقيقيّة وتراثيّة قيِّمة.

بعض الملاحظات حول هذا البحث

١ـ إنّ الكتب الروائية والمصادر الحديثية المتداولة بين الشيعة الإمامية لا تحتوي إلاّ على رواية واحدة طبية ورد فيها اسم «جابر بن حيان»، وهي بناءً على ما هو منقول في بحار الأنوار:

«الطبّ: عن جعفر بن جابر الطائي، عن موسى بن عمر بن يزيد، عن عمر بن يزيد، قال: كتب جابر بن حيان الصوفي إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال: يا بن رسول الله، منعتني ريحٌ شابكة شبكت بين قرني إلى قدمي، فادعُ الله لي، فدعا له، وكتب إليه: عليك بسعوط العنبر والزنبق على الريق، تعافى منها إنْ شاء الله. ففعل ذلك، فكأنّما نشط من عقال»[٢].

والطبّ في بحار الأنوار يرمز به إلى كتاب «طبّ الأئمة»، لابنَيْ بسطام.

وذات هذه الرواية الموجودة في طبّ الأئمة أوردها المحدِّث النوري لمناسبةٍ ما في موضعين من كتاب مستدرك الوسائل[٣].

كما نقل الشيخ الحرّ العاملي في الفصول المهمة[٤] هذه الرواية نفسها عن طبّ الأئمة أيضاً، مع فارق هامّ، هو أنه بدلاً من تسمية «جابر بن حيان» أورد اسم «جابر بن حسّان». ومن الواضح أنه هكذا وجده في النسخة التي اعتمدها. ومن الجدير بالذكر أنّ هامش بحار الأنوار قد ضبط اسم «جابر بن حسّان» كنسخة بدل[٥]. وفي طبّ الأئمة أيضاً المطبوع والمنشور، والذي قدّم له الأستاذ السيد محمد مهدي الخرسان، قد ضبط فيه اسم «جابر بن حسّان»[٦].

إنّ كتاب طبّ الأئمة هو ـ كما سبق أن أشرنا ـ من تأليف ابنَيْ بسطام، وهما: الحسين بن بسطام، وعبد الله بن بسطام.

إنّ هذين الأخوين، اللذين هما بشهادة أسناد كتاب طبّ الأئمة كانا يعيشان في عصر الغيبة الصغرى[٧]، كانا على ما يبدو منتميين إلى أسرة بسطام الشيعية المعروفة، وهي من الأُسَر الشيعية الحاكمة والنافذة في بغداد إبان الغيبة الصغرى. وقد كان لآل بسطام في الساحة السياسية والحكم علاقات وثيقة مع آل فرات، وهي الأسرة الشيعية الشهيرة التي نشاهد عليها بعد رحيل الإمام الحسن العسكري عليه السلام

ميلاً إلى النصيرية[٨]. فكان بين الأسرتين تعاونٌ وثيق[٩]. وقد كان لهم انحياز إلى الشلمغاني في الخلاف الذي نشب بينه وبين الحسين بن روح النوبختي رحمه الله، كما نشاهد أسماء بعضهم في صفوف الفرقة العزاقرية[١٠].

إنّ كتاب طبّ الأئمة من الكتب التي لم تصِلْ إلينا بطريقٍ صحيح[١١]، بل لم يروَ إلينا بالعنعنة[١٢].

وإذا تجاوزنا كتاب طبّ الأئمة نفسه نجد هناك إشكالاً وضبابية في سند الرواية أيضاً، بمعنى أنه حتى مع افتراض صحّة الكتاب نفسه، واعتبار النسخة الموجودة بين أيدينا، مع ذلك فإنّ هذا السند لا يمكنه إثبات نصّ الحديث (بما في ذلك: الوجود الخارجي لجابر بن حيان المذكور فيه).

فجعفر بن جابر الطائي لا نعرفه، ولم تُرْوَ عنه غير هذه الرواية اليتيمة[١٣].

كما أنّ موسى بن عمر بن يزيد لم يوثّق رغم ذكره في الكتب الرجالية. وأما أبوه ـ الذي هو نفسه «عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل»[١٤] ـ فتوثيقه محلّ تأمّل[١٥].

٢ـ قال ابن طاووس في كتاب (فرج المهموم) في معرض ذكره لعلماء الفلك من الشيعة: «فصل: وممَّنْ وقفتُ على كتابٍ منسوبٍ إليه من علماء الشيعة جابر بن حيان، من أصحاب الصادق ـ صلوات الله عليه ـ، يُسمّى الفهرست، والنجاشي ذكر جابر بن حيان، وذكر في باب الأشربة ما هذا لفظه: إنّ الطالع في الفلك لا يكذب في الدلالة على ما يدلّ أبداً. هذا آخر لفظه في المعنى، ثمّ شرح ما يدلّ على فضله في علم النجوم وغيرها. وقد ذكره ابن النديم في رجال الشيعة، وأنّ له تصانيف على مذهبنا»[١٦].

قال جيلبرغ: «يبدو أنّ النصّ المنقول في كتاب فرج المهموم قد تمّ تصحيفه. فقد ذكر فيه أنّ النجاشي قد ذكر جابر. يجب أن تكون هذه النسبة مرتبطة بمؤلِّف الرجال، بيد أنّ هذا الكتاب لا يحتوي على ذكر لجابر. ويحتمل أن تكون هذه الإشارة... [تعود إلى] تأليفٍ (مفقود) للنجاشي في علم الفلك يحمل عنوان: مختصر الأنوار ومواضع النجوم التي سمَّتها العرب... وفي الأثناء نقلت عبارة من باب الأشربة (في [النسخة الخطية] لفرج المهموم...: الأسرب "كذا في الأصل"). لم يتَّضح من أيّ كتاب من الكتب [المنسوبة لجابر] تمّ نقل هذا الكلام، وإنْ كان مضمون الجملة يثبت أنها

يجب أن تكون مأخوذة من مؤلَّف [في حقل] علم الفلك...»[١٧].

وكما هو واضح: **أولاً**: إنّ وقوف ابن طاووس رحمه الله على اسم وآثار جابر من طريق ذلك التراث الكيميائي المدوَّن و... المنسوب إليه، وتقرير ابن النديم وأمثاله، الذي هو بدوره يأتي من طريق ذلك التراث.

وثانياً: لقد كان نقل النجاشي عن هذا التراث الذي له تحقّق في الخارج.

وثالثاً: إنّ النجاشي رغم معرفته بهذا التراث الموجود باسم جابر لم يذكره في فهرسته ضمن أسماء مصنِّفي الشيعة، المعروف بـ (رجال النجاشي)، ممّا يثبت بوضوح أنه لم يكن موثوقاً عنده.

ورابعاً: إنّ ما رواه ابن طاووس عن النجاشي لم يكن حديثاً أو شيئاً من هذا القبيل. بل هو في الحقيقة من التراث العلمي (أو شبه العلمي) المنسوب لجابر ـ الذي هو بلا شكّ من معطيات العلم المتعارف القديم والمفعم بالفوائد العلمية والكيميائية ـ ومثل هذه النقول ـ من قبيل: استفادة العلماء المسلمين من المتخصّصين في الطبّ وغيره من العلوم التجريبية القديمة ـ لا ولن تقوم على الوثوق المصطلح في العلوم الحديثية والرجالية.

ونحن اليوم لسنا ننكر قيمة التراث الجابري من ناحية العلوم التجريبية، بل نجلّه ونقدّره، فإنّ هوية جابر وما كان عليه من العقيدة والأفكار الدينية الموجودة في تراثه شيء وقيمته الكيميائية والعلمية في تاريخ العلوم العالمية شيءٌ آخر.

على الرغم ممّا يبدو من أنّ التراث الكيميائي المنسوب لجابر لم يكن من عمل شخصٍ واحد، وهو الذي يمثّل «جابر بن حيان» حقيقة، ولكن لا كلام على كلّ حال في أنّ هذا التراث الكيميائي قد ظهر في الحضارة الإسلامية وفي صلب المجتمع الإسلامي، وإنّ العلم الغربي الحديث مَدينٌ إلى حدٍّ ما لهذا التراث، سواء أكان «جابر بن حيان» المزعوم هو الذي أوجده، أم المحافل الشيعية الغالية ـ وهو ما يبدو احتمالاً أقوى من سابقه ـ، أم أيّ شخصٍ آخر.

إنّ الباطنية المفرطة والغلاة وإنْ جلبوا الكثير من الأضرار على الدين الإسلامي الحقيقي، ولكنْ يبدو أنّ العلوم التجريبية الغربية مَدينة لهم إلى حدٍّ كبير!

٣. على أساسٍ من العلاقة المزعومة بين جابر بن حيّان والإمام الصادقعليه السلام، والتأثير الذي تركه التراث الجابري على تقدُّم العلوم البشرية الحديثة، ذهب بعض المسلمين ـ حتّى من أهل السنة ـ إلى اعتبار الإمام الصادقعليه السلام حاملَ لواء العلوم التجريبية[١٨].

ورغم أنّ هذه المسألة قد تكون لدى البعض أمراً مفروغاً منه تماماً، إلاّ أنّ البعض الآخر سيلتفتون إلى هذه النقطة بطبيعة الحال، وهي: هل كان الإمام الصادقعليه السلام ـ أساساً ـ يعرف الكيمياء، حتّى لا تكون فرضية تعلُّم جابر الكيمياء على يديه مطروحة للبحث والنقاش؟[١٩].

وكأنّ الإجابة عن هذا التساؤل ـ خلافاً لشريحة من تلك الجماعة التي ذكرناها في مستهلّ الحديث[٢٠] ـ لا تحتوي على «إثباتٍ» حاسم، لا يرقى إليه الشكّ. وكذلك خلافاً لرأي شريحة من أولئك البعيدين عن هذه الدائرة والأدلة النقلية والمقولات المتداولة في هذا الشأن لا يمكن أن يكون هناك «نفيٌ» طائش ومجانب للتأمّل في الأدلة والأقوال الموجودة أيضاً.

وبغضّ النظر عن النصوص غير المعتبرة والأخبار غير الموثوقة لم نجد في التراث الموثوق المرويّ عن الأئمة الاثني عشرعليهم السلام ـ في حدود علمنا ـ ما يثبت علمهم بالكيمياء ونظائره.

ومن الزاوية الكلامية فإنّ إحاطة الأئمةعليهم السلام بجميع العلوم والصناعات التي لا تتوقَّف عليها «الإمامة»، من قبيل: الطبّ والكيمياء وما إلى ذلك، لم تحظَ بإجماع علماء الإمامية. وإنّ التوصّل إلى رأيٍ قاطع وحاسم في هذا الشأن يحتاج إلى بحث وتحقيق مطوَّل.

قال الشيخ المفيدرحمه الله في أوائل المقالات، تحت عنوان «القول في معرفة الأئمةعليهم السلام بجميع الصنائع وسائر اللغات»: «وأقول: إنه ليس يمتنع ذلك منهم، ولا واجبٌ من جهة العقل والقياس. وقد جاءت أخبارٌ عمَّنْ يجب تصديقه بأنّ آل محمدصلى الله عليه وآله قد كانوا يعلمون ذلك؛ فإنْ ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات. ولي في القطع به منها نظر ـ والله الموفِّق للصواب ـ. وعلى قولي هذا جماعةٌ من الإمامية. وقد خالف فيه بنو

نوبخت، وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً، ووافقهم فيه المفوِّضة كافّة، وسائر الغلاة»[٢١].

إنّ الجزء الأخير من كلام المفيد يفاقم من حساسية الرؤية الناقدة ودقّة الحكم؛ وذلك:

أوّلاً: يعرِّف بني نوبخت بوصفهم الحماة الرئيسيين والمؤيِّدين للرؤية مورد البحث، ويصرِّح بأنّهم يرون «العقل والقياس» دليلاً على وجوب أن تكون للإمام مثل هذه المعرفة. هذا في حين أنّ هذا الوجوب العقلي لم يستوعبه متكلّمون بارزون من أمثال الشيخ المفيد والجماعة التي أشار إليها من الإمامية، ولا نحن اليوم يسعنا الإذعان بها[٢٢]. وغاية ما يمكن قوله في هذا الباب هو أنّ إثبات مثل هذه الخصيصة يكون من طريق الروايات والأخبار (أي الوجوب النقلي)، وهو يستلزم تحصيل ذلك من الأخبار والروايات المعتبرة والمورِثة للاطمئنان.

وثانياً: يتمّ التصريح بتناغم وانسجام «المفوِّضة» كفرقة ناشطة وباقي[٢٣] الغلاة مع هذه الرؤية. ونحن نعلم من طرق متعدِّدة وشواهد كثيرة أنّ الأفراد البارزين في خطّ الغلوّ والتفويض منذ عهد الإمام الصادق فما بعد كانوا ناشطين في إطار وضع الأخبار ونشر الموضوعات المتناسبة وأفكارهم العقائدية. وكذلك نعلم إجمالاً أنّ قسطاً من هذه الأخبار والروايات قد تسلَّلت إلى المصادر المتأخِّرة، حتّى أخذنا نجدها في المكتبات الإمامية.

والحاصل أنّ الظاهر من مجموع ما تقدَّم هو أنّ احتمال مواجهة الأخبار الغالية والموضوعة ـ التي تمَّ نقلها أو قبولها من قبل بعض العلماء؛ بسبب وجود التبرير النظري لبني نوبخت، ولوجود هذه الدعامة النظرية تمّ إعفاؤها من النقد الجادّ المخالف لمظاهر الغلوّ ـ في الحقيقة ليس له حضورٌ ضعيف في تراثنا. وبعبارة أخرى: يحتمل أن يكون بعض الغلاة قد عمدوا إلى وضع الأحاديث في هذا المجال، ولوجود التبرير المتقدّم، من خلال دعم رجال نافذين، من أمثال: بني نوبخت، بادر بعض المحدِّثين إلى التساهل والتسامح في التعاطي معها، وأعفَوْها عن تسليط ضوء النقد عليها؛ بسبب ما تتمتَّع به من تلك الدعامة المذكورة، والتي تقضي بصحّتها المزعومة.

وقد فتح العلاّمة محمد باقر المجلسي في بحار الأنوار، ضمن الأبواب المتعلّقة

بعلوم أهل البيت عليهم السلام، باباً تحت عنوان «باب أنهم عليهم السلام يعلمون جميع الألسن واللغات ويتكلّمون بها»[٢٤]، وقال هناك في هامش الأخبار، بعد نقل كلام الشيخ المفيد رحمه الله ما نصّه: «وأما علمهم بالصناعات فعمومات الأخبار المستفيضة دالّة عليه؛ حيث ورد فيها أنّ الحجّة لا يكون جاهلاً في شيءٍ يقول: «لا أدري»، مع ما ورد أنّ عندهم علم ما كان وما يكون، وأنّ علوم جميع الأنبياء وصل إليهم، مع أنّ أكثر الصناعات منسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام، وقد فُسِّر تعليم الأسماء لآدم عليه السلام بما يشمل جميع الصناعات.

وبالجملة لا ينبغي للمتتبِّع الشكّ في ذلك أيضاً. وأما حكم العقل بلزوم الأمرَيْن ففيه توقّف، وإن كان القول به غير مستبعد»[٢٥].

وقد اعتبر صاحب مشرعة بحار الأنوار ـ الذي اختار ذات الموقف الذي اتَّخذه الشيخ المفيد[٢٦] ـ ردَّ العلامة المجلسي على الشيخ المفيد[٢٧] من قبيل: «مبالغات المحدِّثين»[٢٨].

إنّ مسألة إحاطة الإمام ـ وكذلك النبيّ ـ وعلمه بجميع اللغات والفنون والحِرَف والصناعات ـ ومن بينها: الكيمياء ـ لا يمكن البتُّ به بمثل هذه البساطة، ولا سيّما أنّه يجب إيضاح الأمر حول جانب من هذه التقريرات التاريخية[٢٩].

بالالتفات إلى التحقيقات التاريخية، ودراسة النصوص والإبهام والغموض المحيط بأصل الوجود الخارجي لـ (جابر)، وقوّة احتمال أن يكون هذا الاسم مجرَّد إشارة رمزية، والربط الواضح بين التراث الجابري وجماعة الغلاة، ومع الالتفات إلى الإبهام في علاقة الإمام الصادق عليه السلام بالكيمياء (بشكلها الرمزي الجابري)، وبالالتفات إلى ثبوت كذب انتساب الأفكار الدينية الغالبة على تراث جابر إلى ذلك الإمام الهمام، لا يكون كلامُ صلاح الدين الصفدي مجانباً للصواب عندما تحدَّث عن جابر بن حيّان فقال: «وأنا أُنزِّه الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن الكلام في الكيمياء. وإنما هذا الشيطان [يعني جابر بن حيان] أراد الإغواء؛ بكونه عزا ذلك إلى أن يقوله مثل جعفر الصادق؛ لتتلقّاه النفوس بالقبول.

ورأيته إذا ذكر الحَجَر يقول بعدما يرمزه: «وقد أوضحتُه في الكتاب الفلاني»، فيتعب الطالب حتّى يظفر بذلك المصنَّف المشؤوم، فيجده قد قال: «وقد

بيّنته في الكتاب الفلاني»، فلا يزال يحيل على شيءٍ بعد شيء.

ووجدتُ بعض الفضلاء قد كتب على بعض تصانيفه ـ إمّا الفردوسي أو غيره ـ:

هـذا الـذي بمقالـه غـرّ الأوائـل والأواخـر
مـا أنـت إلا كاسـرٌ! كـذب الـذي سمّـاك جـابر(٣٠)

الهوامش

(١) انظر: صفحة ١٠، ١٩.

(٢) بحار الأنوار ٥٩: ١٨٦.

(٣) انظر: مستدرك الوسائل ١: ٤٣٢، و١٦: ٤٤٥ و٤٤٦، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٤) انظر: الفصول المهمة في أصول الأئمة ٣: ١٧٩، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائيني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، ١٤١٨هـ.

(٥) انظر: بحار الأنوار ٥٩: ١٨٦، الهامش.

(٦) انظر: طبّ الأئمة عليهم السلام: ٧٠، الطبعة الثانية، قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١١هـ.
وفي جامع أحاديث الشيعة روى مرةً (١٦: ٦٧٥، قم، مدينة العلم، ١٤١٠هـ) عن (جابر بن حسّان) فقط، نقلاً عن طبّ الأئمة، ومرّة أخرى (٢٣: ٤٩٠، قم، معزي ملايري، ١٤١٤هـ) نقل هذه التسمية (جابر بن حسّان)، ولكنّه يذكر في الهامش (جابر بن حيّان) أيضاً كنسخة بدل.
وفي الشرح المعاصر على كتاب طبّ الأئمة (انظر: طبّ الأئمة: ٣١٥، شرح وتعليق: محسن عقيل، الطبعة الأولى، [ط.أوفست]، قم، طليعة النور، ١٤٢٧هـ) ورد اسم (جابر بن حسّان) دون أيّ توضيح أو تعليق. وفي الترجمة الفارسية لكتاب طبّ الأئمة (انظر: طب الأئمة عليهم السلام: نسخه هاي شفا بخش أئمّة عليهم السلام: ١١٩، ترجمة ونشر: انتشارات جاف، الطبعة الأولى، قم، ١٣٨٤هـ.ش) يُطالعنا اسم (جابر بن حسّان الصوفي) أيضاً.

(٧) قارن: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٣٣٢، ترجمة: هاشم إيزدپناه، الطبعة الأولى، طهران، كوير، ١٣٨٦هـ.ش.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٣٢٥، ٣٢٦.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٣١٩، ٣٢٧، ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

(١٠) انظر: المصدر السابق: ٣٣٢، ٣٣٣.
ولا يخفى أنّ الشلمغاني هذا هو إمام العزاقرية، وهو شارحُ كتاب الرحمة المنسوب إلى جابر بن حيان. وبعبارة أخرى: قريباً من عصر الأخوين من آل بسطام، اللذين يرويان في كتابهما طبّ الأئمة رواية تحكي عن ارتباط الإمام الصادق عليه السلام بجابر، يعمد الشلمغاني إمام العزاقرية

والشخصية المحبوبة لآل بسطام إلى الاهتمام بالتراث المنسوب لجابر بشكلٍ خاصّ، ويشرح واحداً من الكتب المنسوبة إلى تراث جابر! أَلَمْ يكن هذا الارتباط من قبل آل بسطام بتلك الأجواء المحيطة بالشلمغاني هو الذي تسرَّب منه اسم جابر بن حيان إلى كتاب طبّ الأئمة؟ بمعنى ذلك الاسم ـ الذي بحدود علمنا ـ لم يردْ في أيّ مصدر آخر من مصادر الإمامية الروائية القديمة.

(١١) انظر: محمد علي صالح المعلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق (تقريراً لبحث الشيخ الداوري) ١: ٤٩٥، ٢: ٤٢٢ و٤٢٣، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، ١٤٢٦هـ.
وتتميماً للفائدة انظر أيضاً: محمد باقر البهبودي، معرفة الحديث وتاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية: ١١٢، ١٣٨، الطبعة الأولى، طهران، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٢هـ.ش.

(١٢) انظر: السيد محمد علي الأبطحي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال ١: ٥٢، ٩٩، الطبعة الثانية، قم ١٤١٧هـ.
نقل الأستاذ السيد محمد مهدي الخرسان رأي السيد البروجردي‌رحمه الله القائل بأنّ النجاشي لا طريق له إلى رواية كتاب طبّ الأئمة في مقدمات كتب تراثية ١: ٤٦، الطبعة الأولى، قم، دليل ما، ١٤٢٧هـ ـ ١٣٨٥هـ.ش، ورآه استظهاراً غير ناهض، في حين أنّه بالنظر إلى النقاط الدقيقة وأسلوب التعبير والمصطلحات التي يستعملها النجاشي في فهرسته (انظر: تهذيب المقال، المصدر نفسه)، يتّضح أنّ الحق مع السيد البروجردي‌رحمه الله في ما استنتجه.
في ما يتعلّق بهذا الكتاب اتّخذ الأستاذ المحقّق في علم الحديث الشيخ محمد باقر البهبودي موقفاً شديداً من نوعه، وهذا الموقف منه بطبيعة الحال يستحقّ التأمّل.
فقد قال الشيخ البهبودي في تقريره الذي أورده في قسم (الضعفاء) من كتابه معرفة الحديث: ١٣٨، طهران، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٢هـ.ش، بشأن أبي عبد الله الحسين بن يزيد النوفلي: ومن مروياته كتاب طبّ الأئمة، تفرَّد بروايته على ما ذكره أبو عيّاش الجوهري... والكتاب دائرٌ سائرٌ حتى اليوم، رواه المجلسي في البحار متفرِّقاً على الأبواب، وأورده شيخنا الحر العاملي في الفصول المهمة، وقد طبع أخيراً بالنجف. وكلها ترّهات وطلسمات وأدوية مأخوذة من الطبّ الأساطيري.
ومن الجدير بالذكر أنّ الأستاذ الشيخ البهبودي قد أثار قبل سنوات طويلة في مقالةٍ له الكثير من الانتقادات والقيل والقال، وكان من جملة ما أشكل عليه ـ في مقالته ـ هو اعتبار كتاب طبّ الأئمة هذا، ولكن ليس بهذه الحدّة (انظر: شناخت نامه كليني والكافي ٢: ٤٤٩، إعداد: محمد قنبري، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث، بالتعاون مع منظمة الأوقاف والأمور الخيرية، ١٣٨٧هـ.ش).
ولكنْ من الجدير بالانتباه هو أنّ الناقدين الفضلاء لكلامه حتّى في أدقّ انتقاداتهم (انظر: المصدر، خاصة صفحة ٤٩٣، ٤٩٤) لم يعترضوا على هذه الفقرة بخصوصها.

(١٣) انظر: علي النمازي الشاهرودي، مستدرك علم رجال الحديث ٢: ١٤٩، الطبعة الأولى، طهران.

(١٤) انظر: طبّ الأئمةعليهم السلام: ٣٨، طبعة الشريف الرضي.

(١٥) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٦٩، ٧٠، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.

(١٦) فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم: ١٤٦، قم، منشورات الرضي [أوفست عن طبعة النجف

الأشرف، ١٣٦٣هـ.ش.

(١٧) مكتبة ابن طاووس: ٢٦٦، نقله إلى الفارسية: قراءتي وجعفريان، الطبعة الأولى، قم، المكتبة العامة للسيد المرعشي النجفي، ١٣٧١هـ.ش.

(١٨) انظر مثلاً: عبد الحليم الجندي، الإمام جعفر الصادق:٤، ٢٧٧، ٢٩١، ٢٩٥، القاهرة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

(١٩) لقد عدَّ الأستاذ فؤاد سزكين في كتابه تاريخ نگارشهاي عربي ٤: ١٦٨ ـ ١٧١ الإمام الصادق في عداد (علماء الكيمياء من العرب).

إنّ هذا الكلام من الأستاذ سزكين في هذا المجال لا يعدو أن يكون مجرَّد احتمال. فحتى لو افترضنا أصالة تراث جابر ـ الذي يُعدّ سزكين من المدافعين عنه (انظر: المصدر السابق ٤: ١٨٧ ـ ٢٥٢) ـ تبقى صحّة ادّعاء المؤلِّف المجهول لهذا التراث ـ حتّى وإنّ كان هذا المؤلِّف شخصاً واحداً، وكان اسمه حقّاً (جابر بن حيان) ـ غير ثابتة بالنسبة لنا؛ إذ حتى مع التسليم بهذه الاحتمالات والفرضيات يبقى هذا التراث تراثاً غير معنعن، وإنّ مؤلِّفه مضافاً إلى عدم توثيقه هو متَّهم وضعيف؛ بسبب ما تشتمل عليه أفكاره من الغلوّ والانحراف الواضح.

(٢٠) ربما كان الشيخ محمد هادي شيخ الإسلام، المعروف بـ فخر المحقّقين (١٢٨٨ ـ ١٣٧٣هـ.ش) المثال البارز لهذه الشريحة. فقد سعى في كتابه تجلّي ولايت: ٣٢١ ـ ٣٢٤، الطبعة الثانية، شيراز، درياي نور، ١٣٨٣هـ.ش، من خلال تقرير اعتمد على بعض المصادر الثانوية حول جابر بن حيّان، ليأتي بمثال وشاهد واضح وملموس على إحاطة علم الأئمة بما يسميه (الاختراعات والاكتشافات المتزايدة والمحيِّرة للعقول). ويسوق حكاية جابر بن حيّان، وتعلُّمه على يد الإمام الصادق بوصفها دليلاً واضحاً على دراية الإمام وتخصّصه في علم الكيمياء.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه الدعوى التي يسوقها الفقيد تفضي إلى نظرية غالية خطيرة، يمكن بيانها باختصار على النحو التالي: (إنّ الأئمة كانوا يعلمون كلّ شيء، ولولا ذلك لما استحقوا مقام الإمامة). (المصدر السابق: ٣٢٤، ٣٢٥).

ولا شكّ في أنّ كلا الطرفين في هذه الدعوى ينطوي على مجازفة؛ فإنّ ادعاء علم الأئمة المعصومين بجميع الأمور الجزئية والخارجية، وجميع خفايا العالم، داخلٌ في الغلو. وكذلك ـ كما صرَّح كبار أساطين المعارف والتعاليم الشيعية ـ فإنّ علم الأئمة ببعض الأمور الغيبية وما هو خارج عن دائرة العلوم الدينية ـ رغم تحقُّقه في بعض الموارد على نحو القطع واليقين ـ لا يُعدّ من جملة شروط الإمامة، حتى يلزم منه أنّ الذي لا يعلم جميع الأمور، ولا يرقى إلى مستوى الذات الإلهية في معرفة كلّ شي، لا يستحقّ مقام الإمامة!

لا نروم هنا الدخول في المسائل الكلامية العميقة، التي تم بيان وتنقيح أصولها ومبانيها في محلّها. إنّ الذي يستحق التذكير في هذا المقام هو أنّ الاستشهاد بحكاية جابر بن حيّان وتوابعها؛ من أجل إثبات هذا النوع من المدعيات الداخلة ضمن نطاق علم الكلام، لن يؤدّي إلى شيء. وإنّ أدنى ما يجب على مَنْ يريد التمسُّك بمثل هذه الأدلة والشواهد هو أن يزيح الغموض والإبهامات التاريخية المحيطة بجابر والخطوط البارزة من أخباره وتراثه، وأن يُثبت **أولاً**: وجود هذا الشخص، **وثانياً**: أنه قد درس على يد الإمام الصادق، **وثالثاً**: أنّ المعطيات الكيميائية لجابر كانت بفعل تعاليم ذلك الإمام الهمام.

وإنّ الشواهد والمصادر الموجودة، والتي تقدّم ذكرها، حول تاريخ وتراث جابر هي على أبعد التقادير لا تثبت شيئاً من هذه الأمور الثلاثة، بغضّ النظر عن وجود تشكيكات قوية وعميقة تحوم حول هذه الادعاءات.

ولا نرى حاجة إلى التذكير بأنّ صاحب كتاب (تجلّي ولايت) ـ وكذلك الكثير من نظرائه في التفكير والتأليف ـ؛ بشهادة نمط المعلومات والوثائق والمصادر التي يسوقونها في ما نحن فيه (انظر: المصدر السابق: ٣٢١ ـ ٣٢٤)، يبدو أنّهم لم يلتفتوا إلى الإبهام والغموض التاريخي الذي يحوم حول شخصية جابر بن حيّان، كي يمكن لنا أن نتقبل منهم هذا النوع من الأحكام، أو أن نجد عندهم ما يحلّ المشكلة.

(٢١) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٢١، تصحيح: الدكتور مهدي محقّق، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه طهران، جامعة مك جيل، ١٣٧٢هـ.ش ـ ١٤١٣هـ؛ والمصدر نفسه: ٦٧، تصحيح: إبراهيم الأنصاري، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.

(٢٢) يمكن للعناية بالآراء الخاصة والأفكار الكلامية والتنظيرية المنفردة لبني نوبخت (ومن باب المثال: انظر: عبد الله نعمة، الفلاسفة الشيعة: ١٩٩، ٢٠٠، ترجمة: سيد جعفر غضبان، الطبعة المتقدمة ـ وبطبيعة الحال فإنّ ذلك يحتاج إلى تدقيق أكبر ـ)، والسعي إلى تبويب وبيان الرؤية الفكرية الشاملة لهم، أن تساعد إلى حدٍّ ما على توضيح أسباب اتّخاذ بعض المواقف الكلامية بين المتكلمين البارزين من هذه الأسرة. ولا شكّ في أنّ هذه الدراسة لا يمكن أن تغفل التراث الفكري الإيراني لهذه الأسرة النابغة والعريقة، ولا أن تتجاهل علاقاتها وارتباطاتها الفكرية بأصحاب الفكر البارزين والنافذين من المعتزلة.

(٢٣) إنّ مفردة (سائر) التي استعملها الشيخ المفيد رحمه الله في هذا المقام تفيد معنى (جميع)، كما تفيد معنى (باقي). وحيث إنّ الشيخ المفيد قد صرَّح في موضعٍ آخر بالقول: (المفوِّضة صنفٌ من الغلاة...) (انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٣، تحقيق: حسين دركاهي، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ) نجد كلمة (باقي) أنسب بالمقام.

(٢٤) انظر: بحار الأنوار ٢٦: ١٩٠ ـ ١٩٣.

لقد ذكر العلامة المجلسي سبعة أحاديث في هذا الباب (حديثٌ واحدٌ عن عيون أخبار الرضا عليه السلام، وحديث عن قرب الإسناد، وخمسة أحاديث عن الاختصاص، المنسوب إلى الشيخ المفيد)، بيد أنه صرّح في نهاية الباب قائلاً: سيأتي كثير من أخبار هذا الباب في تضاعيف معجزات الأئمة عليهم السلام إنْ شاء الله تعالى (بحار الأنوار ٢٦: ١٩٣).

وبطبيعة الحال هناك في الأبواب الأخرى ـ خارج نطاق المعجزات المذكورة ـ من بحار الأنوار روايات (مع اختلاف في المآخذ في الحدّ الأدنى) ترتبط بهذا الموضوع ـ على نحو الجزئية في الأقلّ ـ. ومهما كان انظر: بحار الأنوار ٢٥: ١٦١، ح٣٠؛ و٤٣: ٣٣٧، ح٧؛ و٥٤: ٣٢٧، وغيرها. ولتوجيه أنظار القارئ إلى بعض الملاحظات الجديرة بالالتفات حول روايات ذلك الباب من بحار الأنوار انظر: مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٧٦، ٤٧٧، للشيخ محمد آصف المحسني، الطبعة الأولى، قم، مكتبة العزيزي، ١٣٨١هـ.ش ـ ١٤٢٣هـ.

وعلى الرغم من عدم خلوّ الأمر من التكرار انظر في ما يتعلق بالروايات إلى: الحميري، قرب الإسناد: ٣٣٩، ٣٤٠، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم،

١٤١٣هـ؛ والكليني، الكافي ١: ٢٨٥، صحّحه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣هـ.ش؛ والصدوق، معاني الأخبار: ١٠١، ١٠٢، عني بتصحيحه: علي أكبر الغفاري، قم، انتشارات إسلامي، ١٣٦١هـ.ش؛ والفتّال النيسابوري، روضة الواعظين: ٢١٢، وضع المقدّمة: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، قم، منشورات الرضي؛ والمفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٢٤، ٢٢٥، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ؛ وحسين بن عبد الوهاب، عيون المعجزات: ٨٩، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٦٩هـ؛ وابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٣٢٣، تحقيق وفهرسة: الدكتور يوسف البقاعي، الطبعة الثاني، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٢هـ؛ والطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى ٢: ٢٢، ٢٣، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧هـ؛ والأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٣: ٢٧٨، ٢٧٩، تحقيق: علي الفاضلي وعلي آل كوثر، الطبعة الأولى، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ١٤٢٦هـ؛ وإلخ.

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض المصادر (انظر: هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام ٨: ٢٦٢، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ) وصفت رواية الكافي الشريف بـ (معتبرة الإسناد)، في حين أنّ اعتبار هذا السند من الكليني رحمه الله محلّ إشكال. وللوقوف على حال (أحمد بن مهران) المذكور في هذا السند انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٣: ١٤٠، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ؛ وحسين الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٧، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث، ١٤٢٦هـ. وللوقوف على حال (محمد بن علي) انظر: الكلباسي، الرسائل الرجالية ٢: ٥٧٨، ٥٧٩، تحقيق: محمد حسين درايتي، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث، ١٤٢٢هـ.

(٢٥) بحار الأنوار ٢٦: ١٩٣.

(٢٦) انظر: مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٧٦.

(٢٧) انظر أيضاً: محمد آصف المحسني، صراط الحقّ (في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية) ٣: ٢٨٦، الطبعة الأولى، قم، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٨هـ.

(٢٨) انظر: مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٧٧.

(٢٩) من باب المثال: روي أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله احتاج إلى مترجم موثوق في مكاتباته إلى الملوك في الإمبراطوريات الخارجية، فأمر زيد بن ثابت أنْ يتعلّم السريانية، ففعل (انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٨: ١٦٢، صحّحه وعلّق عليه: محمد باقر البهبودي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٥١هـ.ش؛ وابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٣: ١٦٢، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١٠: ٢٣٢، ٢٣٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٩: ٣٠٣، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ؛ وإلخ).

وقد شكّك بعض المعاصرين في تعلُّم زيد بن ثابت للسريانية بأمر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وشكّك أيضاً في حاجة النبي إلى مثل هذا المترجم. (انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ٦: ٢٢٢ ـ ٢٣٥، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الهادي ودار السيرة،

١٤١٥هـ؛ وعلي الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسولﷺ ١: ١٤٢ ـ ١٤٤، الطبعة الأولى، دار الحديث، ١٩٩٨م).

إنّ القارئ المدقِّق عند قراءته لكتاب السيد جعفر مرتضى العاملي يجد أنه قد تأثَّر في ما ذهب إليه بكتاب الميانجي. ثم استند الميانجي في تحرير كتابه اللاحق جملةً وتفصيلاً إلى صديقه السيد جعفر مرتضى العاملي.

إنّ التأمُّل والتشكيك في تقارب هذين الصديقين العالمين، والتحقيق التفصيلي في ذلك، خارجٌ عن نطاق هذه المقالة.

وللوقوف على دعوى علم النبي الأكرمﷺ انظر: علي الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسولﷺ ١: ٨٢، ٨٣، الطبعة الأولى، دار الحديث، ١٩٩٨م.

وفي هذا المجال انظر أيضاً: القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفىﷺ ١: ٢١٩، حقَّقه وأشرف على طباعته: عبد السلام محمد أمين، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ؛ والملا علي القارئ الهروي الحنفي، شرح الشفاء ١: ٧٢٩، ٧٣٠، ضبطه وصحَّحه: عبد الله محمد الخليلي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ؛ وشهاب الدين الخفاجي المصري، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض ٤: ٢٧٥ ـ ٢٧٧، ضبطه وقدَّم له وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

ونشر في مجلة علوم حديث (العدد ٥: ١٠٨ ـ ١٣٣، والعدد ٦: ١٦٢ ـ ١٨٦، والعدد ١٢: ١١٣ ـ ١٢٥) سلسلة من المقالات تحت عنوان (زبان آگاهي پيامبرﷺ وإمامان عليهم السلام)، بقلم: السيد حسن عرفان. وهي في غالبها استعراضٌ للروايات الناظرة إلى هذا المعنى. ورغم خلوّها من الرؤية التقييمية والنظر في اعتبار تلك الروايات ـ وهو ما يُعتبر من لوازم مثل هذه التحقيقات ـ فإنها جديرةٌ بالملاحظة من زاوية جمع هذه المواد النافعة لمثل هذه التحقيقات.

وفي سياق البحث حول معرفة النبيّ الأكرمﷺ بالصناعات والحرف والاختصاصات الأخرى يمكن طرح مسألة قدرة النبيﷺ على القراءة والكتابة من عدمهما، الذي كان محطّاً للنقاش والجدل منذ القدم. وللتفصيل في هذا الشأن انظر: خليل إبراهيم ملا خاطر عزامي، درس ناخواندگي پيامبرﷺ (پيامبر أمّي)، نقله إلى اللغة الفارسية: السيد علي مير شريفي، الطبعة الأولى، قم، نشر مؤرّخ، ١٣٨٨هـ.ش؛ ومرتضى مطهري، شش مقاله: ٧٧ ـ ١٣٧، الطبعة التاسعة عشرة، قم، انتشارات صدرا، ١٣٨٥هـ.ش ـ ١٤٢٧هـ؛ ومقاله رسول (نا) نويساي برورد‌كار قلم، بقلم: مهدي صولتي، نگاه تازه (نامه فصل علوم إنساني)، السنة الأولى من المرحلة الجديدة ـ السنة السابعة ـ، العدد ١: ١٢ ـ ١٧، خريف عام ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٠) الوافي بالوفيات ١١: ٢٧، ٢٨، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٠هـ؛ ونقلاً عن الصفدي في فوات الوفيات ١: ٢٧٧، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله (و)عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

وفي ما يتعلَّق بجابر وتراثه هناك الكثير من الكلام والأقوال الجديرة بالقراءة، ويجب التعرّض لها في محلها بالتفصيل.

من باب المثال: التساؤل والتشكيك الذي يذكره أبو حيان التوحيدي في الهوامل والشوامل في باب

تراث جابر، وإجابة أبي علي مسكويه له، ممّا يُثبت عدم اعتقاد الكثير من العلماء في ذلك الحين بصحة وأصالة الكيمياء، وكذلك ما في مطاوي فتاوى ابن تيمية (في الإجابة عن: ...الكيمياء هل تصحّ بالعقل أو تجوز بالشرع؟) عمّا جاء في باب مجهولية جابر، وما قال ابن خلدون في مقدّمته وتاريخه في باب جابر: و... ، و...، بأجمعها من الأمور الجديرة بالقراءة والبحث في الحضارة الإسلامية حول هذه الشخصية الغريبة.

ومن الأمور الأخرى الجديرة بالبحث ـ والتي يبدو أنّها لم تخضع حتى الآن للبحث والفحص الجادّ حولها ـ المكاتيب والرسائل الفارسية المخطوطة الموجودة في فهارس النسخ الخطّية بوصفها من تراث جابر (أو المترجمة إلى الفارسية). انظر مثال ذلك في: فهرستواره كتابهاي فارسي ٥: ٣٩٤٢، ٣٩٤٤، ٣٩٤٦، ٣٩٤٨، ٣٩٥٠، ٣٩٥٧، ٣٩٦٨، ٣٩٨٨، ٣٩٨٩، ١٣٨٢هـ.ش.

الشيخ صفي بن ولي القزويني، وتفسير زيب النساء[1]

الشيخ رسول جعفريان[*]

ترجمة: عماد الهلالي

مقدّمة

يعدّ صفي بن ولي القزويني من الشخصيات العلمية المغمورة. ولد في كربلاء وعاش ردهةً من الزمن في مدينة قزوين، ثم هاجر إلى شبه القارة الهندية. واستقرّ به المطاف في مقام السيدة (أورنك زيب) في مدينة كشمير.

ويعدّ تفسير (زيب التفاسير) من أهم آثاره العلمية المجهولة. ولهذا خصَّصنا له هذه الوريقات، التي نشير من خلالها إلى حياته وتراثه العلمي، ثم بعد ذلك نتناول مقدّمة التفسير باختصار.

أشار المحقق (السيد أحمد الحسيني) الإشكوري في (تراجم الرجال)[2]، بناءً على نسخة كان يقتنيها من التفسير، إلى أنّ المترجم له وُلد في كربلاء سنة ١٠٢٩هـ، وتوفي عام ١٠٩٠هـ، وعاش مدة من الزمن في قزوين، حيث قطع المراحل الدراسية الأولى، ثم سافر إلى الهند متردِّداً بين كشمير ودلهي في قصر السيدة أورنك زيب، الذي قوّى أواصره معه بوصفه معلِّماً للأميرة (زيب النساء)، التي جعل تفسيره باسمها. وقد شرع فيه في رجب سنة ١٠٧٧هـ في مدينة (شاه جهان أباد) الهندية، وكان عمره لا يتجاوز الـ ٤٨ ربيعاً. ومن هنا علمنا أن تاريخ ميلاده سنة ١٠٢٩هـ[3].

وينسب ـ في بعض المصادر ـ إلى زيب النساء بيكم (١٠٤٣ ـ ١١١٤هـ) بنت أورنك

(*) مؤرِّخٌ بارز ومعروف في إيران، وعضو الهيئة العلميّة لمركز أبحاث الحوزة والجامعة.

زيب، وكانت مشهورةً بالشعر والعرفان (التصوف)، ولم تتزوَّج أبداً[٤]، تفسيرٌ باسم (زيب التفاسير). وهو الكتاب نفسه الذي ينسب إلى معلِّمها صفي الدين القزويني، الذي كتبه بطلبٍ منها.

وذكر اسم المؤلِّف في مقدّمة التفسير باسم صفي الدين الأردبيلي[٥].

من تراث (محمد) صفي بن ولي القزويني الذي نعرفه

١ـ **أنيس الحجّاج (رحلة إلى الحجّ سنة ١٠٨٧هـ)**. وهو لم يطبَع بعدُ، كما جاء تقرير ذلك في موسوعة الأدب الفارسي في شبه القارة الهندية[٦]. واللافت أن ظفر الإسلام، كاتب مدخل الموسوعة، لم يُشِرْ إلى حياة المؤلِّف، وإنْ ذكر أنّ تفسيره هو خلاصة لتفسير الرازي الكبير، المعروف بـ (مفاتيح الغيب). ثم عرض تقريراً مفصلاً لأنيس الحجّاج، الذي توجد نسخة منه في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، ونأمل أن يرى النور قريباً.

٢ـ **كنز الأسماء**: ذكر الشيخ آغا بزرگ الطهراني (صاحب كتاب الذريعة) في ذيل كنز الأسماء أنه ألِّف سنة ١٠٩٠هـ. والكتاب شرحٌ لأسماء الله الحسنى. وتوجد نسخة منه في مكتبة جامعة طهران تحت رقم: ٢٧٢١، كُتبت في القرن الحادي عشر للهجرة.

٣ـ **زاد النجاة**: توجد نسخة من هذا الكتاب في مركز إحياء التراث في قم، برقم: ٤٠٠٨ (والنسخة للمرحوم أموري). وتم نسخ الكتاب في ٢٥ جمادي الثاني سنة ١١٥٥هـ[٧].

٤ـ **شرح الاعتقادات**: وهو شرح لعقائد الشيخ الصدوق. لهذا الشرح نسخة خطية في مكتبة المرعشي النجفي في قم، برقم: ١٤١٧٣، إهدائي (هدية). وهناك صورة من هذه المخطوطة عند الأستاذ المحقّق علي الفاضلي، وهي موجودة عندي. وجاء في مقدمة الكتاب: ألف الكتاب في دار الخلافة شاه جهان أباد. والكتاب يقع في ٢٦٥ صفحة. وهو شرح جيِّد لاعتقادات الشيخ الصدوق. وللشرح نسخة (مخطوطة) في مدينة يزد (الإيرانية)، كما جاء في مجلة جامعة طهران، في العدد الرابع، صفحة ٤٦٠. وقد

تم تأليفه في ١٨ شوال عام ١٠٩٠هـ. ويأتي بعد هذا الكتاب.

٥. أنوار العرفات.

٦. مرآة الأخلاق: توجد نسخة له في مدينة مشهد (فهرس كلية الآداب)، العدد الرابع[٨].

٨ شرح مناجاة الإمام زين العابدين: الرسالة ألّفت في الهند، ذكرها المحقّق السيد أحمد الحسيني[٩]. ومع الأسف لم يذكر مصدر هذا القول.

٩. تحفة الأخيار: الكتاب في مادة التاريخ، حيث يتألف من العهد القديم إلى ملوك عصره في الهند. والكتاب يسمّى (تذكرة الأحباب). وهناك نسخة ناقصة لهذا الكتاب موجودة في مكتبة الميبدي في محافظة كرمانشاه ـ إيران ـ (السيد أحمد الحسيني، قم، ١٣٨٧، الكتاب الثالث، ص٣٥، رقم المخطوطة: ٣٦٣. وللكتاب نسخة أخرى في فهرس مخطوطات جامعة إصفهان برقم: ٧٨. وجاء في وصفها: تاريخ مختصر، وفق الوقائع التاريخية. يحتوي على تاريخ الأنبياء والأئمة والخلفاء والملوك. هذه النسخة ناقصة إلى سنة ٦٢٠هـ.

ويظهر أنّ ولادة المؤلّف ـ كما يبدو من هذه الآثار ـ كانت في كربلاء، وأن المؤلّف من علماء الشيعة، وإنْ لم يُعرَف كثيراً في المجتمعات الشيعية.

وأما كيف تواجد الشيخ صفي الدين في قصر السيدة (أورنك زيب) ـ وهي سلطنة سنّية، شديدة الهيمنة ـ، وكيف صار مربّياً لأميرة مشهورة، مثل: زيب النساء، فأمر غريبٌ في حدّ ذاته. ويبدو أنه كان يمارس التقية، ما يفسّر اهتمامه بتلخيص تفسير الفخر الرازي، وما أظهره في كتابه أنيس الحجّاج عن حياته الشخصية.

وهذا التلخيص (زيب التفاسير) لم يكن معروفاً في الأوساط الشيعية، ولا الإيرانية. ولهذا لم يذكره آغا بزرگ الطهراني في كتابه الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ولا حتى في الفهرس، الذي صدر حديثاً، وهو من أهمّ الفهارس للمخطوطات في إيران، الملخَّص بـ (دنا).

وقد أشار ظفر الإسلام في مقدمة أنيس الحجّاج إلى نسخة خطية أخرى لهذا التفسير[١٠].

وتوجد في مكتبة الشيخ الكلبايكاني نسخةٌ لهذا التلخيص تحت عنوان: الجزء الأول، تحت رقم: ٨٣٢[١١].

ذكر المجلد الأول فقط من كتاب زيب التفاسير في (الفهرس المشترك للنسخ الخطية الفارسية في باكستان) . يقول أحمد منزوي مؤلّف الكتاب: زيب التفاسير: محمد صفي بن ولي القزويني الذي كتب أنيس الحجّاج في عام ١٠٨٧هـ - ١٦٧٦م في دلهي[١٢]، وتحفة الأخيار في عام ١٠٧٦هـ - ١٦٦٦م[١٣]، بأمر السيدة الملكة زيب النساء (١١١٣هـ - ١٧٠١م) بنت أورنك زيب (١٠٦٩هـ - ١١١٨هـ)، حيث أمرت بكتابة تفسير جامع ومانع، أي مختصر مفيد[١٤]. تقول بركل: تفسير مفصّل، تمّ المجلد الخامس منه في سنة ١٠٨١هـ - ١٦٧٠م، والمجلد الأخير في ١٠٨٧هـ - ١٦٧٦م[١٥].

مقدمة زيب التفاسير

يقول في مقدمة التفسير: اللهم صلِّ على محمد وآله وأصحابه أجمعين، صلاة تكون لهم رضاً يوم الدين. بعد الحمد لله والثناء على نبيّه، وانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾، ندعو من هذا المجلس الموقر والمحفل المبجّل لدوام سلطنة العدل وظلّ الله: محيي الدين محمد أورنك زيب بهادر، خلّده الله على العالمين.

وبعد هذا التمهيد نشير إلى نكتة مهمة، لا تخفى على أهل العلم والمعرفة. إن الغرض من إيجاد العالم وخلق الإنسان، وفقاً للآية المباركة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾، هو تحلّي آحاد المتكلّفين بجمال عبادة ربّ العالمين. كما نبَّه على ذلك عزّ وجلّ بقوله: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ**﴾. ولا يتحقّق هذا المقصد الأسمى - كما هو جليٌّ لدى الإنسان - إلاّ بالتكامل المعرفي. فالمعرفة التي تتوقّف عليها العبادة أحق الفضائل بالتقديم، وأسبق المحامد بالتعظيم، ولا شكّ أن أشرف (العلوم) وأبهرها وأسناها هو علم التفسير، وتأويل التنزيل. ولهذا خاض العلماء في كشف المكنون منه، والخوض في لجج مضامينه. شكر الله سعيهم، وأجزل ثوابهم.

ولمّا كان التفسير الكبير للفخر الرازي ـ روَّح الله روحه ـ متحلّياً في هذا الفنّ بالجمع والتحقيق، والحفظ والتدقيق، وضبط آراء كبار المفسِّرين، ولما كان تحرير الكتاب باللغة العربية، التي قصرت أفهام الناطقين بالفارسية عن فهم معانيه واقتباس مبانيه ـ زيادة على صعوبة الترجمة ـ، أشارت علينا[١٦] العالية القدّيسة زيب الناس بيكم ـ لا زالت خيام عظمتها مكفوفة الإقبال والتأييد ـ بتأليف تفسير بالفارسيّ، سهل المأخذ، وقريب إلى الأفهام، يمثِّل خلاصة جامعة لما يحتويه التفسير الكبير من درر وغرر، يعمّ نفعه للجميع، وينتفع به العامّة إلى يوم القيامة.

وشرعنا ـ امتثالاً للأمر الأقدس ـ في شهر رجب المرجَّب سنة ١٠٧٧ من الهجرة، في دار الخلافة شاه جهان أباد، في تأليفه، وسمَّيناه: زيب التفاسير. حيث تجنَّبنا فيه التعقيد من العبارة، ووصل بتوفيق من الله إلى تسعة أجزاء مرتَّبة، ينطوي كلّ مجلد على ديباجة، وخاتمة ممتازة ومهذّبة. وقد استغرقت كتابته ثمان سنوات، بعضها في دار الخلافة، وأكثرها في كشمير، متّكئين في ذلك على كتب متعدّدة، والتدقيق لما جاء فيها، متتبعين لكلّ نكتة ظريفة ودقيقة، ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾.

وتعرّضنا لعلامات الوقف الجائزة وغير الجائزة، ولوجوه القراءات الواردة في الآيات، متواترة كانت أو شاذّة، وأشرنا إلى أدلة الاختلاف ووجوهها، ونقلنا معاني بعض الألفاظ المستخدمة في الآيات إلى معانيها الفارسية، وتطرَّقنا إلى النكات النحوية، والأسرار العربية والبلاغية. وكشفنا النقاب ـ بعد ذكر أسباب النزول، ونقل الأخبار المتعرّضة إلى ذلك ـ عن مراد البلاغ الإلهي (الوحي). ثم عرضنا لما أثاره الإمام الفخر الرازي في تفسيره الكبير، بحيث لم يشذّ عمّا ذكره أو سطره شيء، مع مراعاة الإيجاز أو الاختصار، وبعبارة تجلي المطالب، بحيث يستأنس لها الطباع، وتستسيغها الأفهام. ولمّا كان فهم المطالب العالية التي ينطوي عليها التفسير الكبير ليست متيسّرة لغير طلبة العلم ـ وإنْ صيغت بلسانٍ مبين ـ أتينا بعد ذكر ما أثاره في مطاوي تفسيره خلاصة المعنى بطريقة واضحة، معتمدين في ذلك على تفاسير معتبرة. وكشفنا اللثام عن وجوه الصيغ القرآنية، بحيث يستذوق معانيها المستأنس باللغة

الفارسية[١٧].

وفي الحقيقة إذا جمعنا بدقة فائقة كلّ فصل من فصول التفسير الكبير، من ألفه إلى يائه، شكّل كتاباً مستقلاً، يتعلَّق بفنّ من فنون علوم القرآن، مثل: كتاب في عدد الآيات واختلافها، القراءات وحججها، المحكم والمتشابه، وما أشبه ذلك. فيحصل ممّا نقل من التفسير الكبير وما أثاره المفسِّرون باقاتٌ تفسيرية نافعة وخالدة.

ولمّا كانت مسوّدة التفسير والنسخة المقرّرة ـ كلاهما معاً ـ بيد السيدة زيب النساء، ولم تتحْ لي الفرصة لاستنساخ جميع أجزاء التفسير، قرَّرتُ خلاصة المطالب بتعبير سلس وواضح. واتَّبعنا في ذلك الطريقة التجزيئية ـ مثل: المواهب العالية، وغيرها، بل أبسط وأبين منها ـ، فجاء كتاباً في حلّة جديدة، وبعباراتٍ بعيدة عن التكلُّف المتعارف في ذلك الزمن.

وهو مشتملٌ على فوائد جمّة. وكان ذلك وفقاً لأمر السيدة زيب النساء. فصار الكتاب تسع مجلدات، وفي متناول الجميع. وأول ما صدر من المجموعة المجلد الأول؛ باعتباره جامعاً ومنقولاً من كتب متعدّدة. والكتب التي راجعناها هي: ١ـ غرائب القرآن، للنيسابوري؛ ٢ـ جواهر التفسير، للكاشفي؛ ٣ـ التفسير الكبير، للرازي؛ ٤ـ تفسير الطبرسي. ونقلنا في المجلَّدات الثمانية ـ بعد نقل كلام الرازي ـ، من تفسير الكشّاف، للزمخشري؛ وأنوار التنزيل، للبيضاوي؛ وغرائب القرآن، للنيسابوري؛ وتفسير الطبرسي؛ والبحر المواج، لدولت أبادي؛ وجواهر التفسير، للكاشفي؛ والعرائس، للبقلي الشيرازي؛ وغيرها بالترتيب المذكور.

الهوامش

(١) العنوان الثانوي للتفسير (زيب النساء بيكم دختر أورنك زيب)، أي زيب النساء بيكم بنت أورنك زيب.

(٢) تراجم الرجال ١: ٤١٩.

(٣) ذكر هذه الإشارات بناء على مقدمة التفسير من زيب النساء التي كان يملكها، وأعطاني نسخة منها.

(٤) راجع حياتها في مقدمة ديوان زيب النساء ـ مخفي ـ، بتحقيق: مهين دخت صدقيان، طهران ٢٠٠١م.

(٥) زيب التفاسير: ٩. وكتب الأستاذ محسن سعيد زاده، في مجلة پيام زن، العدد ١٠ ـ ١٢، قم، سنة ١٩٩٢م، مقالاً موسعاً عن حياته.

(٦) موسوعة الأدب الفارسي في شبه القارة الهندية ١: ٦٧٠ ـ ٦٧٣، في ذيل أنيس الحجّاج.

(٧) راجع: فهرستواره دستنوشتهاي إيران ـ فهرس مخطوطات إيران ـ الملخص ب. (دنا ٥: ١١٧٨).

(٨) دنا ٩: ٣٣٦.

(٩) تراجم الرجال ١: ٤١٩.

(١٠) مستور خان: ٥٣٩.

(١١) الفهرس القديم لمكتبة الكلبايكاني ٢: ٩٧.

(١٢) راجع: الفهرس المشترك للنسخ الخطية الفارسية في باكستان ٣: ٩٨٠.

(١٣) المصدر السابق ٢: ٩٦٢.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) انظر: بركل ١: ١٩٣، رقم: R53 F71 ـ استوري ١ ك، رقم: ٤٩، ريو ٣: ٩٨٠، أنيس الحجاج، مكتبة بودليان، ١٨١٠ (البريطانية)، زيب التفاسير سوره ٨ إلى ١٢ يحتمل بخطّ المؤلّف. كنج بخش ١: ٤٦، ش٨٧٤، والناسخ كان في القرن ١٢ ـ ١٣، المجلد الأول، صفحة ٢٥٣.

(١٦) صفي بن ولي وليد كربلاء، وساكن قزوين، عفا عنهما وعن جميع المذنبين. وكتب تحت الاسم: شيعي وخادم أهل البيت عليهم السلام، ما يدل على أنه كان يمارس التقية حينها.

(١٧) المقصود بالمستأنس بالفارسية في عبارة المصنِّف هي مناطق في الهند كانت تتقن الفارسية إلى حدٍّ ما، وكانت اللغة العلمية آنذاك تكتب بالعربية والفارسية في شبه القارة الهندية، وإلى فترةٍ ليست بالبعيدة (المترجم).

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من: ....

المبلغ: .... عدد النسخ: ....

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th8 YEAR – NO. 29 , Winter 2013 - 1434

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net